

Class


227.1 S

Book

7896

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BSK-536

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER I. W.

XIII. BAND. 1.—2. HEFT

ERBSÜNDE UND ERBTOD BEIM APOSTEL PAULUS

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UND EXEGETISCHE
UNTERSUCHUNG ÜBER RÖMERBRIEF 5, 12—21

VON

DR. JOSEPH FREUNDORFER

PRIESTER DER DIÖZESE PASSAU



MÜNSTER I. W. 1927

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Neutestamentliche Abhandlungen

herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W.

- Bd. I.** Heft 1—2: Prof. Dr. Meinertz, Jesus und die Heldenmission. Biblisch-theologische Untersuchung. 2. Aufl. IV und 236 Seiten. 80. Geh. 9,— gb. 10,50.
Heft 3—4: Dr. Alphons Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 S. Geh. 10,20.
Heft 5: Dr. Georg Alcher, Kamel und Nadelöhr. Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII u. 64 S. 80. Geh. 2,70.
- Bd. II.** Heft 1—2: Dr. Franz X. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII und 218 Seiten. 80. Geh. 8,50.
Heft 3—5: Dr. Karl Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des NT und z. Geschichte des Taufsymbols. XVI u. 256 S. 10,20.
- Bd. III.** Heft 1—3: Dr. Anton Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. VIII und 304 Seiten. 80. Geh. 11,70.
Heft 4: Dr. Rudolf Schumacher, Der Diakon Stephanus. XII u. 136 S. 80. Geh. 5,55.
Heft 5: Dr. Karl Pieper, Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5—24). Ein Beitrag zur Quellenkritik der Apostelgeschichte. XII und 84 Seiten. 80. Geh. 3,60.
- Bd. IV.** Heft 1: Dr. Friedrich Zoepfl, Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio. VIII, 48* und 148 Seiten. 80. Geh. 7,50.
Heft 2—3: Dr. Karl Kastner, Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. XVI und 184 Seiten. 80. Geh. 7,50.
Heft 4: Dr. Hermann Bertram, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine bibl.-theol. Untersuchung. XII u. 180 S. 80. Geh. 7,20.
Heft 5: Dr. Josef Hensler, Das Vaterunser. Text- u. literarkrit. Untersuch. XII u. 96 S. 4,10.
- Bd. V.** Heft 1: Priv.-Doz. Dr. G. Klameth, Neutestamentliche Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen I. XII u. 152 S. u. 4 Pläne. 80. Geh. 6,15.
Heft 2—3: Dr. theol. Franz Xav. Monse, Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. VIII und 214 Seiten. 80. Geh. 8,40.
Heft 4—5: Prof. Dr. Karl Weiß, Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi. XII und 232 Seiten. 80. Geh. 9,15.
- Bd. VI.** Heft 1—2: Dr. phil. u. theol. J. Schäfers, Eine altassyrische antmarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn. VIII und 244 Seiten. 80. Geh. 9,45.
Heft 3: Dr. Peter Ketter, Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker XX und 140 Seiten. 80. Geh. 6,20.
Heft 4: Dr. P. Thaddäus Solron O. F. M., Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtl. Untersuchung zum synoptisch. Problem. VIII u. 174 S. 80. Geh. 6,90.
Heft 5: Dr. Alexius Klawek, Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments. XII u. 120 S. 80. Geh. 5,—.
- Bd. VII.** Heft 1—3: Prof. Dr. Vinzenz Hartl C. R. L., Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu kritisch geprüft. VIII und 352 Seiten. 80. Geh. 13,50.
Heft 4—5: Dr. J. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus üb. d. N. T. XVI u. 208 S. 80. Geh. 8,40.
- Bd. VIII.** Heft 1: Prof. Dr. Heinrich Joseph Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland. VIII u. 152 Seiten. 80. Geh. 6,20.
Heft 2: Dr. Max Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukas-kommentar. 80 Seiten. 80. Geh. 3,—.
Heft 3—5: Dr. Alfred Wilkenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert. XX u. 440 Seiten. 80. 2. Auflage in Vorbereitung.
- Bd. IX.** Heft 1—3: Prof. Dr. Haase, Apostel und Evangelisten. VIII u. 312 S. 12,50.
Heft 4—5: Dr. Burkard Frischkopf, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlstrage. VIII u. 192 S. 80. Geh. 7,50.
- Bd. X.** Heft 1: Prof. Dr. K. Weiß, Voll Zuversicht! Zur Parabel Jesu vom zuversichtlichen Sämann. Mk 4, 26—29. IV u. 76 S. 80. Geh. 3,—.
Heft 2: Prof. Dr. Gustav Klameth, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen II. Die Übergabeflieferungen. 1. Teil. XII u. 140 S. Mit 6 Abbildungen und 2 Planskizzen. 80. Geh. 6,—.
Heft 3—4: Dr. P. Tischleder, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus. XVI u. 236 S. Geh. 9,45.
Heft 5: Dr. L. Haefell, Caesarea am Meer. VIII u. 76 S. Mit 1 Karte. 3,60.
- Bd. XI.** Heft 1—2: Dr. theol. Wilh. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter besond. Berücksichtigung seiner Erlösungslehre. XVI u. 208 S. 8,40.
Heft 3: Dr. theol. Philipp Hauser, Anlaß und Zweck des Galaterbriefes, seine logische Gedankenentwicklung. VIII und 124 S. 5,40.
Heft 4: Dr. phil. et theol. Leo Haefell, Flavius Josephus' Lebensbeschreibung. Mit einer Karte. IV u. 104 S. 4,25.
Heft 5: Bischof Dr. Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker. IV u. 84 S. 3,40.
- Bd. XII.** Heft 1—2: Prof. Dr. Karl Pieper, Paulus als Missionar. IV u. 268 S. 10,20 gb. 12,—.
Heft 3: Dr. Heinrich Joseph Vogels, Evangelium Platinum. Studien zur ältesten Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung. VIII u. 148 S. 6,80.
Heft 4—5: Dr. Karl Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. 244 S. 10,05.
- Bd. XIII.** Heft 1—2: Dr. J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21 XX und 268 S. 10,80.

In Vorbereitung:

Fr. Hüttermann, Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Evangelienübersetzung.

Friedr. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus.

Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER I. W.

XIII. BAND. 1.—2. HEFT

ERBSÜNDE UND ERBTOD BEIM APOSTEL PAULUS

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UND EXEGETISCHE
UNTERSUCHUNG ÜBER RÖMERBRIEF 5, 12—21

VON

DR. JOSEPH FREUNDORFER

PRIESTER DER DIÖZESE PASSAU



CHRISTIAN SCHEER
VERLAG
MÜNSTER I. W.

MÜNSTER I. W. 1927

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

227.1 S

F896

84327

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 22. Augusti 1927.

No. 5307.

Vicarius Episcopi Generalis.

De mand.

Peters,

Consil. eccles.

THOMAS GERT NIS
YRABILI
XROY WEM

Meinen lieben Eltern

Vorwort.

Bei der großen Bedeutung, welche die vielumstrittenen Verse Röm 5, 12—21 für die Dogmatik der Erbsünde haben, bedarf es keiner besonderen Rechtfertigung, wenn in der vorliegenden Abhandlung einmal der planmäßige Versuch unternommen wird, die Frage nach der Herkunft des paulinischen Gedankens von Röm 5, 12 zu stellen und durch eine umfangreiche Überschau über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle hindurch von neuem den Weg zur Erklärung ihrer Schwierigkeiten zu bahnen. Ich hoffe der Dogmatik und der Exegese zugleich einen kleinen Dienst erwiesen zu haben.

Die Anregung zu der Arbeit verdanke ich Herrn Prälaten Geheimrat Dr. Otto Bardenhewer. Nachdem Prälat Bardenhewer von seinem Lehrstuhl weggegangen war, hat sein Nachfolger, Geheimrat Dr. Joseph Sickenger, die Arbeit mit ebensolchem Interesse und anregender Förderung weiterbegleitet. Wenn ich jetzt darangehe, meinen Dank abzustatten, dann schulde ich diesen meinen hochverehrten Lehrern vor allem den Zoll einer herzlichen Dankbarkeit.

Die Drucklegung des im März 1925 abgeschlossenen Manuskripts hat sich infolge der heutigen, von jedem Diener der Wissenschaft empfundenen Schwierigkeiten verzögert. Daß ich jetzt drucken konnte, habe ich dem freundlichen Entgegenkommen Prof. Dr. Max Meinertz' zu verdanken, der die Untersuchung in die „Neutestamentlichen Abhandlungen“ aufnahm, dem freundlichen Entgegenkommen des Verlags Aschendorff, und den Druckzuschüssen, welche mir die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und die Hochwürdige Theologische Fakultät der hiesigen Universität gewährten. Ich spreche nach allen Seiten einen verbindlichsten Dank aus.

Ich danke Prof. Dr. Max Meinertz noch besonders für die (zweite) Durchsicht der Korrektur- und Revisionsbogen. Einige Bogen der Korrektur hat mir mein Freund Dr. Kurt Heinrich gelesen.

München, den 20. August 1927.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Teil. Elemente der Erbsündelehre im vorpaulinischen Judentum.

1. Kapitel. Die Erbsünde in der kanonischen Literatur des AT.

- § 1. Die Erbsünde in der Genesis (Grundlegung) 1—41
 Einleitendes 1 — Geschichtlichkeit des Genesisberichtes 3 — Sündencharakter 8 — Erbtod 17 — Erbsünde in Gn 3 35 — Resultat 37 — Erbsünde in Gn 6, 5 und 8, 21 38
- § 2. Die Erbsünde in den übrigen kanonischen Schriften des AT. 41—65
 Ps 51, 7 42 — Job 14, 4 50 — Sir 25, 24 52 — Das Schweigen der hebr. Literatur über die Ereignisse von Gn 3 53 — Die Jeser-Lehre in Jesu-Sirach 58 — Weish. 2, 23 f. 60 — Weish. 10, 1 64.

II. Kap. Die Erbsünde in der außerkanonischen Literatur des Judentums.

- § 3. Die Erbsünde in den jüdischen Apokryphen 65—93
 Die Bedeutung der Apokryphen als Zeugnisse für den Glauben ihrer Zeit 66 — Das äthiopische Henochbuch 68 — Das Buch der Jubiläen 70 — Testamente der zwölf Patriarchen 72 — Apk des Moses u. Leben Adams und Evas 72 — Das slavische Henochbuch 77 — 4 Esr 80 — Erbtod in 4 Esr 82 — Das angeborene Böse in 4 Esr 82 — 4 Esr 7¹¹⁸ 84 — Die syrische Baruchapokalypse 86 — Abweichende Traditionen über den Erbtod in Apk Bar 87 — Moralische Folgen der Adamssünde Apk Bar 90 — Die übrigen Apokryphen, Philo, Flavius Jos. und Überblick über die Ergebnisse 91.
- § 4. Die Erbsünde in der rabbinischen Literatur 93—104
 Begriff der rabbinischen Literatur und Bedeutung für den Gegenstand 93 — Erbtod bei den Rabbis 95 — Jeser hara 100.

II. Teil. Exegetische Untersuchung der paulinischen Sätze über Erbsünde und Erbtod in Rm 5, 12—21.

1. Kap. Geschichtlicher Teil: Die Geschichte der Auslegung unter dem Gesichtspunkt der dogmatischen Auffassung.

- § 5. Die Auslegung der Stelle bei den griechischen Vätern . . 105—129
 Entwicklung des Problems und allgemeinste Gruppierung der Auffassungen 105 — Irenäus 107 —

Origines 110 — Cyrill v. Al. 114 — Akazius v. Cäsarea 116 — Diodor v. Tarsus 116 — Theodor v. Mopsuestia 117 — Chrysostomus 118 — Theodoret 120 — Gennadius 122 — Johannes Damasz. 123 — Photius 124 — Ökumenius 125 — Theophylakt 126 — Euthymius Zig. 128 — Rückblick 129.	
§ 6. Die Auslegung der Stelle bei den Lateinern bis zu Erasmus	129—156
Die Itala 129 — Das abendländische voraugustinische Denken über die Erbsünde. Der Weg von Irenäus zu Ambrosiaster 131 — Ambrosiaster 133 — Pelagius 137 — Augustinus 139 — Die mittelalterlichen (gedruckten) Erklärer 146 — Thomas v. Aqu. 153.	
§ 7. Die Auslegung der Stelle bei den katholischen Erklärern von Erasmus bis zur Gegenwart	156—177
Humanisten vor Erasmus 156 — Erasmus 159 — Die relativische, Erasmus bekämpfende Gruppe der Auslegung 160 — Die relativische, der konjunktionalen Deutung wohlwollend gegenüberstehende Auslegung 163 — Die konjunktionale Auslegung 167.	
§ 8. Die Auslegung der Stelle bei den protestantischen Erklärern	177—214
Luther 177 — Die relativische Auffassung des ἐφ' ᾧ 177 — Die konjunktionale Auffassung 178 — Die konjunktionale Auffassung im 18. Jhrh. 179 — Die Auslegung seit dem Beginn des 19. Jhrh. 181 — Die rein „individualistische“ Deutung 182 — Die Auslegung von der „doppelten Kausalität“ 185 — Die „antinomistische“ Erklärung 202 — Die „kollektivistische“ Auslegung 204 — Die passive, habituelle Deutung des ἡμαρτον 208 — Die neuere relativische Erklärung des ἐφ' ᾧ 210 — Rückblick 214.	
II. Kap. § 9. Exegese der Stellen	214—265
Die Perikope im Zusammenhang des Briefes 214 — διὰ τοῦτο 216 — Der Anakoluth 217 — Der „eine Mensch“ 219 — ἀμαρτία 220 — Empirischer oder immanenter Ursprung der Sünde 223 — Die Bedeutung des „θανάτος“ 227 — καὶ οὕτως 230 — Die Erklärung von 12 d — Die Begründung der konjunktionalen Auffassung des ἐφ' ᾧ 232 — Der aktive Sinn des ἡμαρτον 238 — Die Beurteilung der individualistischen Auffassung des ἡμαρτον 239 — Die Ablehnung der antinomistischen und rein individualistischen Deutung 240 — Die Ablehnung der Exegese von der doppelten Kausalität 241 — Die Bedeutung der vv. 13. 14 für die kollektivistische Auslegung von 12 d 247 — Die rationalistische Exegese dieser beiden Verse 253 — Die Vorzeitigkeit des ἡμαρτον 255 — Die Art des Beteiligtseins aller an Adams Sünde 256 — Die Gedanken über das Erbverderben in den vv. 15. 16. 17. 18. 21. 257 — Die Erbsünde nach Rm 5, 19 260 — Ergebnis der Untersuchung 263.	

Verzeichnis der hauptsächlich benützten Literatur.

- Aberle, M., Über Röm 5, 12—14. Theologische Quartalschrift 36 (1854) 453 ff.
- Agus, Jos. S. J., Epistola beati Pauli Apostoli ad Romanos analytice et logice explicata. Regensburg 1888.
- Albert, Edwin, Zu Gn 3, 17—19. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 33 (1913) 1 ff.
- Ein neuer Erklärungsversuch von Gen 2 und 3. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 33 (1913) 161 ff.
- Alexander, Natalis, Commentarius litteralis et moralis in omnes S. Pauli Apostoli et in septem Epistolas Catholicas I. Venedig 1772.
- Ammon, Christ, Fr., De vestigiis theologiae Judaicae in epistula Pauli ad Romanos. Nova opuscula theologica. Commentatio quarta. Göttingen 1803.
- Ayles, H. H. B., Romans V 18. The Expository Times 20 (1908/09) 189 f.
- Baethgen, Fr., Hiob. Deutsch mit kurzen Anmerkungen für Ungelehrte. Göttingen 1897.
- Die Psalmen³. Handkommentar zum AT von J. W. Nowack II 2. Göttingen 1904.
- Bardenhewer, O., Patrologie³. Freiburg 1910.
- Geschichte der altkirchlichen Literatur I—III², IV. Freiburg 1913 bis 1924.
- Der Römerbrief des heiligen Paulus. Freiburg 1926.
- Bartmann, Bernh., Lehrbuch der Dogmatik. 2 Bde.³. Freiburg 1917/18.
- Baumgarten-Crusius, L. F. O., Kommentar über den Brief Pauli an die Römer. Jena 1844.
- Baumgarten, Siegm. Jak., Auslegung d. Briefes Pauli an die Römer. Halle 1749.
- De imputatione peccati Adamitici posteris facta. Halle 1759.
- Baur, Chrys., O. S. B., S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Löwen 1907.
- Baur, Ferd. Christ., Paulus, der Apostel Jesu Christi. 2 Bde.² (besorgt v. Ed. Zeller). Leipzig 1866.
- Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (herausgegeben von Ferd. Fried. Baur). Leipzig 1864.
- Beck, J. T., Erklärung des Briefes Pauli a. d. Römer. Gütersloh 1884.
- Beelen, Joh. Theod., Commentarius in epistolam S. Pauli ad Romanos. Löwen 1854.
- Beer, Georg, Der Text von Hiob Kap. VI—XIV untersucht. Halle-Wittenbergsche Habilitationsschrift. Marburg 1895.

- Bellarmin, Rob. S. J., De amissione gratiae sive statu peccati. Disputationum . . . de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos tom. IV, 92—639. Ingolstadt 1605.
- Benecke, W., Der Brief an die Römer erläutert. Heidelberg 1831.
- Bengel, J. A., Gnomon Novi Testamenti². Ulm 1763.
- Bennewitz, Fr., Die Sünde im alten Israel. Leipzig 1907.
- Benz, Karl, Die Ethik des Apostels Paulus. Bibl. Studien XVII 3 u. 4. Freiburg 1912.
- Bernardinus a Piconio O. Cap., Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio I. Paris 1846.
- Berruyer, Js. Jos. S. J., Epître du bienheureux Paul Apôtre aux Romains. Histoire du peuple de Dieu. III^{ème} partie ou Paraphrase littérale des Epîtres des Apôtres I. Amsterdam 1758.
- Beyschlag, W., Neutestamentliche Theologie. 2 Bde. Halle 1891/92.
- Beza, Theod., Jesu Christi D. N. Novum Testamentum . . . Eiusdem Th. Bezae Annotationes. II tomi. Genf 1598.
- Bickell, Gustav, Carmina Veteris Testamenti. Innsbruck 1882.
- Kritische Bearbeitung des Jobdialogs. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes VI (Wien 1892) 136—147. 241—257.
- Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta in seine ursprüngliche Form zurückgeführt. Wien 1894.
- Bisping, August, Erklärung des Briefes an die Römer. Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament I 1. Münster 1854.
- Boehme, Chr. Fr., Epistola Pauli ad Romanos Graece . . . cum commentario perpetuo. Leipzig 1806.
- Böhmer, Eduard, Des Apostels Paulus Brief an die Römer ausgelegt. Bonn 1886.
- Bonwetsch, N., Das slavische Henochbuch. Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der phil.-hist. Klasse. Neue Folge I 3. Berlin 1896.
- Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903. (³ 1926.)
- Box, G. H., The Apocalypse of Esra (II Esr III—XIV). London 1917.
- Bretschneider, K. G., Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Bücher des Alten Testaments. Leipzig 1805.
- Briggs, C. A. u. E. G., A critical and exegetical commentary on the book of Psalms. The international and critical commentary. 2 vols. Edinburgh 1906/07.
- Bruston, C., Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ. Étude exégétique sur R. V 12—21. Revue de théologie et de philosophie 1894, I 33 ff.
- Budde, K., Das Buch Hiob². Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II 1. Göttingen 1913.
- Bugenhagen, J., In D. Pauli ad Romanos Epistolam interpretatio. Großenhain 1531.
- Bullinger, H., In omnes Apostolicas Epistolas . . . commentarii. Zürich 1537.
- Caietanus s. Thomas de Vio.
- Calixtus, G., In epistolam Sancti Pauli Apostoli ad Romanos expositio litteralis. Braunschweig 1652.
- Calmet, Aug., O. S. B., Commentarius literalis in Epistolam ad Romanos. Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti Latinis literis traditus a J. D. Mansi III. Würzburg 1788.

- Calvinus, Joh., Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. J. Calvini opera quae supersunt omnia 49. Corpus Reformatorum 77. Braunschweig 1892.
- Charles, R. H., The Apokalypse of Baruch. London 1896.
- The book of the secrets of Henoch. London 1896.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. 2 vols. London 1913 (zitiert als Charles I, II).
- The book of Jubilees or the little Genesis with an introduction by G. H. Box. London 1917.
- The Testaments of the twelve Patriarchs with an introduction by W. O. Oesterley. London 1917.
- The book of Enoch with an introduction by W. O. Oesterley. London 1917.
- Catharinus Ambrosius, In omnes Divi Pauli Apostoli et alias septem canonicas Epistolas Commentarii. Paris 1566.
- Clemen Carl, Die christliche Lehre von der Sünde I. Göttingen 1897.
- Paulus, sein Leben und sein Wirken. 2 Bde. Gießen 1904.
- Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909.
- Comitolus, P. S. J., Catena in beatissimum Job absolutissima. Venedig 1587.
- Corderius, Balth. S. J., Expositio Patrum Graecorum in Psalmos. Antwerpen 1643.
- Cornelius a Lapide S. J., Commentaria in sancti Pauli Epistolas. Antwerpen 1617.
- Cornely, Rud. S. J., Epistola ad Romanos. Cursus Scripturae Sacrae. Commentariorum in Novum Testamentum Pars II, in libros didacticos I, Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas I. Paris 1896.
- Commentarius in librum Sapientiae. Cursus Scripturae Sacrae. Commentariorum in Vet. Test. Pars II, in libros didacticos V. Paris 1910.
- Couard, Ludw., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der Apokryphen. Gütersloh 1907.
- Cramer, J. A., Catena in S. Pauli Epistolam ad Romanos. Oxford 1844.
- Der Brief Pauli an die Römer. Leipzig 1784.
- Criticorum Sacrorum tomus VII exhibens annotata ad Acta Apostolorum et Epistolas Pauli. Amsterdam 1698.
- Dähne, A. Fr., Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835.
- Debrunner, A., Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 1913.
- Delitzsch, Frz., Das Buch Job. Bibl. Commentar über das Alte Testament IV 2. Leipzig 1864.
- Biblischer Commentar über die Psalmen. Bibl. Commentar über das Alte Testament IV 1. Leipzig 1867. (⁵ 1894 mir unzugänglich.)
- Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebr. übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. Leipzig 1870.
- Friedr., Das Buch Hiob. Neu übersetzt und erläutert. Leipzig 1902.
- Denifle, Heinr. O. Pr., Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio. Quellenbelege. Ergänzungen zu Luther und Luthertum I. Mainz 1905.
- Dier, Ceslaus O. Pr., Die Genesis übersetzt und erklärt. Paderborn 1914.

- Dietzsch, Aug., Adam und Christus. Röm. 5, 12—21. Bonn 1871.
- Dillmann, Aug., Die Genesis erklärt⁴. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Leipzig 1882.
- Hiob. Kurzgef. exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Leipzig 1869.
- Dole, J., Paraphrase of Rom. 5, 12—21. Bibliotheca sacra. Oberlin (Ohio) 1888, 518 ff.
- Driver, S., — Gray, G. B., A critical and exegetical commentary on the book of Job. The international critical commentary. Edinburgh 1921.
- Drummond, James, Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian philosophy in its development and completion. 2 vols. London 1888.
- Duhm, B., Das Buch Hiob erklärt. Martis Kurzer Hand-Commentar zum Alt. Test. Freiburg 1897.
- Die Psalmen. Martis Kurzer Hand-Comm. zum Alt. Test. Freiburg 1899. (² 1922 mir unzugänglich.)
- Ederstein, Alfr., The Life and Times of Jesus the Messiah. New-York 1901.
- Ephrämus, Syr., Commentarii in Epistolas Divi Pauli . . . in Latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati. Venedig 1893.
- Erasmus, Des., Novum instrumentum omne . . . una cum annotationibus. Basel 1516.
- In epistolam Pauli ad Romanos paraphrasis. Basel 1518.
- Ernesti, H. Th. L., Vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt. 2 Bde. Wolfenbüttel 1855/62.
- Espenberger, J. N., Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte V I. Mainz 1905.
- Estius, W., In omnes divi Pauli epistolas . . . commentarii I. Mainz 1858.
- Ewald, H., Adam und Christus. Röm 5, 12—21. Jahrbücher der bibl. Wissenschaft II (1849) 166 ff.
- Das Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt. Göttingen 1857.
- Ewbank, W. W., A Commentary on the epistle of Paul the apostle to the Romans. 2 vols. London 1850.
- Feldmann, Jos., Paradies und Sündenfall. Altestam. Abhandlungen IV. Münster 1913.
- Feine, P., Der Ursprung der Sünde nach Paulus. Neue kirchliche Zeitschrift X (1899) 771 ff.
- Theologie des Neuen Testaments². Leipzig 1911 (⁴ 1922 gekürzt — ich zitiere nach der 2. Aufl.)
- Fellen, Joseph, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. 2 Bde. Regensburg 1910.
- Ficker, Joh., Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. 2 Bde. Leipzig 1908.
- Flatt, Joh. Friedr., Vorlesungen über den Brief Pauli an die Römer, herausgeb. v. Chr. D. Fr. Hofmann, Tübingen 1825.
- Förster, Theod., Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. Gotha 1869.

- Frey, J. B., L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* V (1911) 507 ff.
- Fricke, G. A., De mente dogmatica loci Paulini ad Rom. 5, 12 sq. Dissertation. Leipzig 1872.
- Fritzsche, C. F. A., Pauli ad Romanos epistola cum commentariis perpetuis. 3 Bde. Halle 1836/43.
- O. Fr., Die Weisheit Jesu Sirachs. Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments V. Leipzig 1859.
- Glöckler, Konr., Der Brief des Apostels Paulus an die Römer. Frankfurt 1834.
- Godet, F., Kommentar zu dem Brief an die Römer². Deutsch bearbeitet von E. R. Wunderlich u. P. Wunderlich. 2 Bde. Hannover 1892.
- On the logical arrangement of Rom. 5, 12—17. *Expositor* 1890, 285 ff.
- Goldschmidt, Laz., Der Babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mischnah. 8 Bde. Berlin 1899—1909.
- Goettsberger, Joh., Adam und Eva. Ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen. *Bibl. Zeitfragen* III 11. Münster 1910.
- Grafe, E., Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salamonis. *Theologische Abhandlungen* C. v. Weizsäcker zum 70. Geburtstag gewidmet. Freiburg 1892, 253 ff.
- Grinm, C. L. W., Das Buch der Weisheit. Kurzgefaßtes exeg. Handb. zu den Apokryphen des Alt. Test. VI. Leipzig 1860.
- Gunkel, Herm., Genesis, übersetzt und erklärt³. *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*³. Göttingen 1910.
- Gutberlet, Konst., Das Buch der Weisheit. Die hl. Schriften des Alten Testaments. Münster 1874.
- Gutjahr, Frz. Ser., Der Brief an die Römer. Die Briefe des hl. Paulus III, H. 1—2. Graz und Wien 1923.
- Haldane, Rob., Exposition of the Epistle to the Romans³. 3 vols. London 1838.
- Hardouin, Joh. S. J., *Commentarius in Novum Testamentum*. Amsterdam 1741.
- Harnack, Ad., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴. 3 Bde. Tübingen 1909/10.
- Heilmann, Joh. Dav., De ratione, quam inter se habent humani generis iactura et reparatio, disputatio theologica prima, quae exposita de loco classico Epistula ad Romanos 5, 12—18. *Opusc. II* (collegit E. J. Danovius). Jena 1778.
- Heimes, Ferdinand, Der jüdische Erbsündenbegriff im Zeitalter der Tannaiten und Amoräer. *Diss. Münster i. W.* 1920 (ungedruckt).
- Heinisch, Paul, Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit. *Alttestam. Abhandlungen* I 4. Münster 1908.
- Das Buch der Weisheit. Übersetzt und erklärt. *Exegetisches Handbuch zum Alt. Test.* 24. Münster 1912.
- Hemming, Nik., *Commentaria in omnes Epistolas Apostolorum*. Frankfurt 1579.

- Hengel, W. A. van, *Interpretatio Epistulae Pauli ad Romanos*. 2 Bde. Herzogenbusch u. Leipzig 1855.
- Henry, Alfr., *Le récit de la chute*. *Revue de théologie et de philosophie* 44 (1911) 434 ff.
- Hermann, Frz., *Das Buch Hiob*. Aus dem Grundtext übersetzt und mit Erläuterungen versehen. Leipzig 1901.
- Hetzenuer, M. O. Cap., *Theologia biblica sive Scientia historiae et religionis utriusque testamenti catholica I*. Freiburg 1908.
- Hilgenfeld, A., *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Jena 1857.
- Hirzel, L., *Hiob* 2. Kurzgef. exegetisches Handb. zum Alten Testament. Leipzig 1852.
- Hofmann, J. Chr. K. v., *Der Schriftbeweis*. 3 Bde. Nördlingen 1857.
- *Der Brief Pauli an die Römer*. Die hl. Schriften des Neuen Testaments zusammenhängend untersucht III. Nördlingen 1868.
- Holsten, K., *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*. Rostock 1868.
- Holtzmann, H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* 2. 2 Bde. Tübingen 1911.
- Holzinger, H., *Genesis erklärt*. *Martis Kurzer Hand-Commentar zum Alt. Testam. I*. Freiburg 1898.
- Hoonacker, A. van, *The Literary Origin of the Narrative of the Fall*. *Expositor* 8 (1914).
- *Connexion of death with sin according to Genesis II—III*. *Expositor* 9 (1915) 131 ff.
- Hummelauer, Fr. S. J., *Commentarius in Genesim. Cursus Script. Sacrae. Commentariorum in Vet. Test. Pars I, in libros historicos I*. Paris 1895.
- Hunnius, Egid., *Epistolae divi Pauli Apostoli ad Romanos expositio plana et perspicua*. Frankfurt 1587.
- Hurter, H. S. J., *Theologiae dogmaticae compendium* 6. 3 Bde. Innsbruck 1888/89.
- Jagić, Vatroslav, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen I: Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches*. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse. Wien 1893, 1 ff.
- Jülicher, Adolf, *Der Brief an die Römer* 2. *Die Schriften des Neuen Testaments II*. Göttingen 1908 (³ 1917 mir unzugänglich).
- Juncker, Alfred, *Die Ethik des Apostels Paulus I*. Halle 1904.
- Justinianus, Bened. S. J., *In omnes Beati Pauli Apostoli epistolae explanationes I*. Lyon 1612.
- Kabisch, Rich., *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*. Göttingen 1893.
- Kaietan, Kardinal s. Thomas de Vio.
- Kautzsch, E., *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Tübingen 1911.
- *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. 2 Bde. Tübingen 1900 (zitiert als Kautzsch I, II).
- Kautzsch, E.-Bertholet, A., *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* 4. 2 Bde. Tübingen 1921/22 (zitiert als Kautzsch-Bertholet I, II).
- Keulers, Jos., *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*. *Biblische Studien* 20, 2. u. 3. Freiburg 1922.

- Klee, Heinrich, Commentar über des Apostels Paulus Send-schreiben an die Römer. Mainz 1830.
- Knabenbauer, Jos. S. J., Commentarius in librum Job. Cursus Scripturae Sacrae. Commentariorum in Vet. Test. Pars II, in libros didacticos I. Paris 1886.
- Commentarius in Ecclesiasticum. Cursus Script. Sacrae. Commentariorum in Vet. Test. Pars II, in libros didacticos VI. Paris 1902.
- Commentarii in Psalmos. Cursus Script. Sacr. Commentariorum in Vet. Test. Pars II, in libros didacticos II. Paris 1912.
- Knobel, A., Die Genesis². Kurzgef. exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Leipzig 1860.
- Köberle, Justus, Sünde und Gnade im religiösen Leben Israels bis Christum. München 1905.
- Köhler, Kaufmann, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage. Grundriß der gesamten Wissenschaft des Judentums I. Leipzig 1910.
- Köllner, Ed., Commentar zu dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer. Darmstadt 1834.
- König, Ed., Geschichte der alttestamentlichen Religion. Gütersloh 1912 (3. u. 4. Aufl. 1924 mir unzugänglich).
- Die Genesis eingeleitet und erklärt. Gütersloh 1919 (2. u. 3. Aufl. 1915 mir unzugänglich).
- Krehl, A. L. G., Der Brief an die Römer ausgelegt. Leipzig 1845.
- Krieg, Joh., Hamartigeniam ex Rom. V 12. 13. 14 demonstratam (praeside J. Fr. Buddeo). Jena 1707.
- Kühl, Ernst, Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1913.
- Labourt, J., Le péché originel dans la tradition juive. Revue du clergé français 48 (1909) 32 ff.
- Lagrange, M.-J., O. Pr., Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins dernières. Revue biblique, nouvelle série 4 (1907) 85 ff.
- Saint Paul. Epître aux Romains². Paris 1922.
- Langen, Jos., Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866.
- De Apocalypsi Baruch . . . commentatio. Freiburg 1867.
- Lévi, J., Le péché originel dans les anciennes sciences juives. Paris 1907.
- Lietzmann, H., An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament III: Die Briefe des Apostels Paulus (I Die vier Hauptbriefe). Tübingen 1913 (3 1922).
- Limborch, Phil., Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolae ad Romanos et Hebraeos. Rotterdam 1711.
- Lipsius, R. A., Der Brief an die Römer². Handkommentar zum Neuen Testament II 2 (p. 70—206). Freiburg 1892.
- Loofs, Frd., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴. Halle 1906.
- Lorenz, Otto, Das Lehrsystem des Römerbriefs. Breslau 1884.
- Lorinus, Joh. S. J., Commentarii in librum Psalmorum. Lyon 1612.
- Lotz, W., Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen der andern Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der heiligen Schrift. Leipzig 1907.
- Ludovicus de Dieu, Animadversiones in divi Pauli Apostoli epistolam ad Romanos. Leyden 1646.

- Luthardt, Chr., E. Der Brief Pauli an die Römer ausgelegt². Kurzgef. Kommentar z. d. hl. Schriften Alten und Neuen Testaments von Strack und Zöckler. Neues Testament 3: Die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer. München 1895.
- Maier, Adalbert, Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Freiburg 1847.
- Mangold, W., Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen. Marburg 1884.
- Mariana, Joh. S. J., Scholia in Vetus et Novum Testamentum. Paris 1620.
- Marti, K. - Kayser, A., Geschichte der israelitischen Religion⁵. Straßburg 1907.
- Martin, F., Les Apocryphes de l'ancien Testament. Revue du clergé français 45 (1906) 139 f.
- Les doctrines du livre d'Enoch. Revue du clergé français 45 (1906) 561 ff.
- Mausbach, Jos., Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909.
- Mehring, H. J. F., Der Brief Pauli an die Römer. Stettin 1859.
- Melanchthon, Phil., Annotationes in epistolam Pauli ad Romanos. Corpus Reformatorum 15. Halle 1848.
- Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos. Corp. Ref. 15. Halle 1848.
- Enarratio Epistolae Pauli ad Romanos. Corp. Ref. 15. Halle 1848.
- Ménégoz, Eug., Le péché et la redemption d'après Saint Paul. Paris 1882.
- Menochius, J. St. S. J., Brevis explicationis totius S. Scripturae tomus secundus continens Prophetas tam maiores quam minores et Novum Testamentum. Köln 1630.
- Meßner, H., Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856.
- Meyer, G. W., Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801.
- Meyer, H. A. W., Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer⁴. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4. Göttingen 1865.
- Mosheim, Joh. Lorenz., Exegetische Einleitung in den Brief an die Römer mit einer eigenen Erklärung des Briefes. Blankenburg 1771.
- Müller, Jul., Die christliche Lehre von der Sünde. 2 Bde. Breslau 1844.
- Musaeus, Petrus, Dissertatio, qua locus Pauli Rom V 12 In quo omnes peccaverunt καὶ ἀνθρώπων consideratur. Kiel 1674.
- Musculus, Wolffg., In epistolam Apostoli Pauli ad Romanos Commentarii. Basel 1555.
- Neander, Aug., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel II. Hamburg 1847.
- Niederhuber, Joh., Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Forschungen z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. IV 3. 4. Mainz 1904.
- Nikolaus v. Lyra, Postilla praeclarissimi Nicolai de lyra ordinis minorum super biblia . . . Nürnberg 1481 (Hain 10369 III).
- Nösgen, C. F., Geschichte der neutestamentlichen Verkündigung II: Die Geschichte der apostolischen Verkündigung. München 1893.

- Ökolampadius, J., In epistolam Pauli ad Romanos adnotationes. Basel 1525.
- Öhler, G. Fr., Theologie des Alten Testaments. 2 Bde. Tübingen 1873/74.
- Olshausen, H., Der Brief des Apostels Paulus an die Römer. Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments III₁. Königsberg 1835.
- Die Psalmen. Kurzgef. exeg. Handb. z. Alt. Test. XIV. Leipzig 1853.
- Oesterley, W. O., The Wisdom of Ben Sira. London 1916.
- Oesterley, W. O.-Box, G. H., The religion and worship of the Synagogue. London 1907.
- Ortloff, J. L. A., Der Brief Pauli an die Römer übersetzt und ausgelegt. Erlangen 1865.
- Oettli, S., Das Buch Hiob, erläutert für Bibelleser. Erläuterungen zum Alten Testam. 1. Calw u. Stuttgart 1908.
- Otto, C. W., Kommentar zum Römerbrief. 2 Bde. Glauchau 1886.
- Palmieri, Dom., Tractatus de Deo creante et elevante. Rom 1878.
- Patrizi, F. Xav. S. J., Commentationes tres de scripturis divinis... Commentatio secunda: De peccati originalis propagatione a Paulo descripta. Romae 1851.
- Paulus, H. E. G., Des Apostels Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römerchristen. Heidelberg 1831.
- Pellicanus, Konrad, In omnes apostolicas epistolas Pauli, Petri ... commentarii. Zürich 1539.
- Pererius, Ben. S. J., Disputationum selectarum tomus secundus, continens 188 disputationes super epistolam Pauli ad Romanos. Ingolstadt 1603.
- Pesch, Chr. S. J., Praelectiones dogmaticae III. Freiburg 1895.
- Peters, Norb., Das Buch Jesus Sirach oder Ekklesiastikus. Exegetisches Handbuch z. Alten Testament 25. Münster 1913.
- Die Weisheitsbücher des Alten Testaments übersetzt und durch kurze Anmerkungen erläutert. Münster 1914.
- Das Buch vom Dulder Job, aus dem Hebräischen neu übersetzt und kurz erläutert. Paderborn 1917.
- Pfleiderer, Otto, Der Paulinismus¹. Leipzig 1873.
- Der Paulinismus². Leipzig 1890.
- Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. Berlin 1887.
- Philippi, Frd. Ad., Kommentar über den Brief Pauli an die Römer⁴. Gütersloh 1896.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ed. Cohn-Wendland. Berlin 1896 ff.
- Pineda, J. de, S. J., Commentariorum in Job libri tredecim. Köln 1600.
- Prat, Fr. S. J., La théologie de St. Paul. 2 Bde.⁷. Paris 1920—23.
- Procksch, Otto, Die Genesis übersetzt und erklärt. Sellins Kommentar. z. AT. Leipzig 1913 (² 1924 mir unzugänglich).
- Reiche, J. G., Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. 2 Bde. Göttingen 1833.
- Reithmayr, Frz. Xav., Kommentar zum Briefe an die Römer. Regensburg 1845.
- Reuß, Ed., Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique II. Straßburg u. Paris 1852.

- Reuß, Ed., L'histoire sainte et la loi. La Bible. Ancienne Testament III. Paris 1879.
 — Les épîtres pauliniennes. La Bible. Nouveau Testament III. Paris 1878.
- Ritschl, Albr., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bde. Bonn 1873/74.
- Richter, G., Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XII 6. Gütersloh 1908.
- Rothe, Rich., Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Römer V 12—21. Wittenberg 1836.
- Rubeis, J. Fr. B., O. Pr., De peccato originali eiusque natura ac traduce et poena (Venedig 1757). Würzburg 1857.
- Rückert, L. J., Commentar über den Brief Pauli an die Römer². 2 Bde. Leipzig 1839.
- Sa, Em., S. J., Notationes in totam Scripturam Sacram. Mainz 1610.
- Sabatier, A., De la question de l'origine du péché d'après les lettres de l'apôtre Paul. Revue de l'histoire des religions 8 (1887) 1 ff., 137 ff.
- Sadoletus, Jak., In Pauli epistolam ad Romanos commentariorum libri tres. Venedig 1536.
- Salmeron, Alphons, Commentarii in omnes epistolas beati Pauli et canonicas. Opera t. XIII. Köln 1604.
- Sanday, W.-Headlam, A. C., A critical and exegetical commentary of the Epistle to the Romans². The International Critical Commentary. Edinburgh 1896.
- Schaefer, Aloys, Erklärung des Briefes an die Römer. Die Bücher des Neuen Testaments III. Münster 1891.
- Scheeben, Jos., Handbuch der katholischen Dogmatik II. Freiburg 1878.
- Schegg, P., Die Psalmen². 2 Bde. München 1857.
- Schiefer, F. W., Das Problem der Sünde im 4. Esrabuch. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 44 (1901) 321 ff.
 — Sünde und Schuld in der Apokalypse des Baruch. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 45 (1902) 327 ff.
- Schlatter, A., Die Theologie der Apostel. Die Theologie des Neuen Testaments II². Stuttgart 1922.
- Schlichting, Jon. a Buk., Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros II. Verria (Mazedonien) 1646.
- Schlögl, Niv., Die Psalmen hebr. und deutsch, mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar. Graz u. Wien 1911.
- Schlünkes, Ferd., Das Wesen der Erbsünde nach dem Konzil von Trient. Regensburg 1863.
- Schmid, —, Exegetische Bemerkungen über Rm 5, 12. Ein Beitrag zum Ausgleich bestehender Differenzen. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1830, 126 ff., 161 ff.
- Schmid, Chr. Fr., Biblische Theologie des Neuen Testaments. 2 Teile. Stuttgart 1853.
- Schmid, Seb., Commentarii in sex priora capitula epistolae ad Romanos. 1694.
 — Commentarii in epistolas Pauli ad Romanos, Galatas et Colossenses. Hamburg 1704.

- Schmidt, Wilh., Die Lehre des Apostels Paulus. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. II². Gütersloh 1898.
- Scholz, Paul, Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen. Regensburg 1861.
- Schulte, Adalb., Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt. Regensburg 1897.
- Schürer, Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I³⁻⁴. Leipzig 1901. II⁴ ebd. 1907. III⁴ ebd. 1909.
- Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte². 3 Bde. Leipzig 1908.
- Sellin, Ernst, Die biblische Urgeschichte. Biblische Zeit- und Streitfragen I 11. Berlin-Lichterfelde 1905.
- Semler, J. Sal., Paraphrasis in epistolam ad Romanos. Halle 1769.
- Sickenberger, Jos., Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer. Die Heilige Schrift des Neuen Testaments. Bonn 1919. (³1923).
- Simar, Hub. Theoph., Die Theologie des hl. Paulus. Freiburg 1883.
- Skinner, John, A critical and exegetical commentary on Genesis. The International and critical Commentary. Edinburgh 1910.
- Smend, Rud., Alttestamentliche Religionsgeschichte². Freiburg 1899. — Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt. Göttingen 1906.
- Soto Dom., O. Pr., In epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii. Antwerpen 1550.
- Spener, Phil. Joh., Auslegung des Briefes Pauli an die Römer³. Hrsgb. v. H. Schott. Halle 1856.
- Staab, K., Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Rom 1926.
- Stade, B., Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1905.
- Stärk, W., Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sogenannten Bußpsalmen. Tübingen 1905.
- Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Verwandtes). Die Schriften des Alten Testaments III¹. Göttingen 1911.
- Stengel, Liborius, Commentar über den Brief des Apostels Paulus an die Römer. Freiburg 1836.
- Stevens, George Barker, The Theology of the New Testament. International Theological Library. Edinburgh (ohne Jahr).
- Stier, K., Paulus über die Sünde und das Judentum seiner Zeit. Protestantische Monatshefte 11 (1907) 54 ff., 98 ff.
- Strack, Herm., Die Bücher Genesis, Exodus, Levitikus und Numeri. Kurzgef. Kommentar zu den hl. Schriften Alten und Neuen Testaments von Strack und Zöckler. Altes Testament I 1. München 1894. — Jesus', des Sohnes Sirachs, Sprüche. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch. Leipzig 1903.
- Stuart, Mos., A Commentary on the Epistle to the Romans. London 1853.
- Süßkind, Fr. Gottl., Bemerkungen über die Hypothese, daß Paulus in Röm 5, 12 ff. sich zu jüdischen Meinungen akkommodiert habe. Magazin für christliche Dogmatik u. Moral 13. Tübingen 1806.
- Székel, Steph., Bibliotheca apokrypha I. Freiburg 1913.
- Tennant, F. R., The sources of the doctrine of the Fall and Original Sin. Cambridge 1903.

- Thackeray, H. St. J., *The Relation of St. Paul to contemporary Jewish thought*. London 1900.
- Theophylaktus v. Achrida, Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας **Ἀπαντα* II. Venedig 1763.
- Tholuck, Fr. Aug. G., *Auslegung des Briefes Pauli an die Römer*. Berlin 1824. ⁵Halle 1856.
- Thomas v. Aquin, *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici O. Pr. opera*. Editio altera Veneta. 24 Bde. Venedig 1745—47.
- Thomas de Vio (Card. Caietanus), *In librum Job commentarii*. Rom 1535.
- *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad graecam veritatem castigatae et . . . iuxta sensum litteralem enarratae*. Paris 1545.
- Tirinus, Jak., *Commentarii in sacras scripturas. Tomus secundus, quo minores Prophetiae et Novum Testamentum explicantur*. Antwerpen 1654.
- Tixeront, J., *Histoire des dogmes*⁵. 3 Bde. Paris 1909—12.
- Toletus, Frz. Xav. S. J., *In epistolas beati Pauli apostoli annotationes*. Antwerpen 1603.
- Torczyner, Harry, *Das Buch Hiob, eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes*. Wien und Berlin 1920.
- Toussaint, C., *L'épître aux Romains. Epîtres de St. Paul. Leçons d'exégèse* II. Paris 1913.
- Turmel, J., *Le dogme du péché originel avant saint Augustin. Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 5 (1900) 503 ff.; 6 (1901) 13 ff., 235 ff.
- *Le dogme du péché originel dans saint Augustin. Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 6 (1901) 385 ff. 406 ff.; 7 (1902) 128 ff. 209 ff.
- *Le dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine. Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 7 (1902) 289 ff. 510 ff.; 8 (1903) 1 ff. 371 ff.; 9 (1904) 48 ff. 143 ff.
- *Le dogme du péché originel dans l'Église grecque après saint Augustin. Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 9 (1904) 236 ff.
- Turretinus, J. Alph., *In Pauli apostoli ad Romanos epistolae capita undecim. Opera omnia* II. Leemvarden (Friesland) 1775.
- Umbreit, F. W. C., *Der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testaments ausgelegt*. Gotha 1856.
- Viguerius, Joh. O. Pr., *In divi Pauli apostoli epistolam ad Romanos illustratio. Institutiones ad christianam theologiam*. Venedig 1571.
- Violet, Br., *Die Esra-Apokalypse (IV Esra). Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 18. Leipzig 1910.
- Volkmar, G., *Paulus Römerbrief*. Zürich 1875.
- Völter, Dan., *Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe I: Der Römer- und Galaterbrief*. Tübingen 1890.
- Volz, Paul, *Weisheit (Hiob, Sprüche, Jesus Sirach, Prediger). Die Schriften des Alten Testaments* III 2. Göttingen 1911.
- Weber, Ferd., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*². Hrsgb. v. Frz. Delitzsch u. G. Schnedermann. Leipzig 1897.

- Weigl, Ed., Die Heilslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien. Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte V 2 u. 3. Mainz 1905.
- Weinel, Heinr., Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundriß der theologischen Wissenschaften XIX. Tübingen 1911.
- Weiß, Bernh., Der Brief an die Römer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV⁹. Göttingen 1899.
- Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments⁷. Stuttgart u. Berlin 1903.
- Weiß, Joh., Das Urchristentum. Hrsgb. v. R. Knopf. Göttingen 1917.
- Weizsäcker, K., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche². Freiburg 1892.
- Wendt, H., Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878.
- Wernle, Paul, Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg 1897.
- Wette, W. M. L. de, Kurze Erklärung des Briefes an die Römer. Kurzgef. exeget. Handbuch für das Neue Testament II 1. Leipzig 1835.
- Wolf, Joh. Chr., Curae philologicae et criticae in quattuor priores sancti Pauli epistolas². Hamburg 1737.
- Wünsche, Aug., Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Zürich 1880.
- Der Midrasch Koheleth. Leipzig 1880.
- Der Midrasch Bereschit Rabba. Leipzig 1880.
- Der Midrasch Debarim Rabba. Leipzig 1882.
- Der Midrasch Wajikra Rabba. Leipzig 1884.
- Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. 3 Bde. Leipzig 1886/89.
- Zahn, Theod., Der Brief des Paulus an die Römer. 1 u. 2 Kommentar z. Neuen Testament VI. Leipzig 1910 (³ 1924 mir unzugänglich).
- Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. III 2⁴. Leipzig 1903.
- Zenner, J. K. S. I., Die Psalmen nach dem Urtext. Ergänzt und herausgeg. v. H. Wiesmann, S. I. Münster 1906.
- Zimmer, Heinr., Pelagius in Irland. Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur. Berlin 1901.
- Zschokke, H., Das Buch Hiob übersetzt und erklärt. Wien 1875.
- Der dogmatisch-ethische Gehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher. Wien 1889.
- Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt². Hrsgb. v. W. Brühl. Frankfurt 1892.
-

Erster Teil.

Elemente der Erbsündelehre im vorpaulinischen Judentum.

I. Kapitel. Die Erbsünde in der kanonischen Literatur des AT.

§ 1. Die Erbsünde in der Genesis (Grundlegung).

Es ist ein Satz, den die religionsgeschichtliche Auffassung von Röm 5, 12 ff. oft ausgesprochen hat: Paulus, der Schüler Gamaliels, der christlich gewordene Gelehrte des Pharisäismus, habe in diesen Versen nur wiederholt und ins Christentum verpflanzt, was auch dem Judentum schon ein völlig vertrauter Gedanke gewesen sei. In einem andern Sinne behauptet auch jede Exegese und Dogmatik, die schon im AT eine vollständige Erbsündelehre vorfindet, das gleiche. Für uns erwächst daraus die Aufgabe, unsere Untersuchung über Röm 5, 12 zunächst damit zu beginnen, daß wir nach dem „Vorpaulinischen“ an Erbsündegedanken forschen, d. i. den Quellbächen nachgehen, in denen der Gedanke einer Erbschuld schon durch das vorchristliche Judentum hingeflossen sein mag. Dabei werden wir mit Gn 3, der sog. jahvistischen Erzählung von Adams Sünde, einsetzen müssen. Nicht nur die kirchliche Dogmatik der Erbsünde schließt in deren Begriff wesentlich jenes Faktum der Ursünde ein, das in Gn 3 berichtet wird¹, sondern es besteht gar kein Zweifel, daß auch Paulus

¹) Zum kirchlich-dogmatischen Begriff der Erbsünde genügt noch nicht der (rein erfahrungsmäßige) Gedanke, den auch die Philosophie feststellen kann und tatsächlich festgestellt hat, daß jeder Mensch einen Abgrund des Bösen in sich schon mit ins Leben bringt (vgl. Kants „Radikal-Böses im Menschen“), sondern es gehört zu ihm wesentlich das der positiven Offenbarung entstammende Moment, daß der Mensch als Sünder geboren wird infolge der Sünde des Stammvaters, die uns Gn 3 berichtet wird. Vgl. Trid. sess. V can. 2 und dazu W. Koch, Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali. TQ 1913/14, besonders 1913, 433. Vgl. Augustinus, De nupt. et concup. II, 26, 43: „Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati.“ (Migne, P. lat. 44, 461.) Harent, Art. „Original Sin“ in: The Catholic Encyclopedia XI 312. Treffend Hugueny Et., O. Pr., Adam et le péché originel. Revue thomiste 19 (1911) 68: «Tous les enfants d'Adam naissent privés de la justice originelle; pri-

in Röm 5, 12 auf dieses Kapitel Bezug nimmt und in ihm das Ur-dokument für seine Behauptung sieht, daß durch einen Menschen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sind¹.

Religionsgeschichte und Kritik haben sich des dritten Kapitels der Genesis bemächtigt, welches Lagrange «une des pages les plus importantes de l'Ancien Testament»² und Tennant eine „Perle der Hebräischen Literatur“³ nennt, und aus dieser dritten Seite des hl. Buches eine der vielumstrittensten und schwierigsten von allen gemacht, die sich dort finden. Das Dogma von der Erbsünde scheint das Mißgeschick zu haben, seine Beweise gerade auf den dunkelsten Blättern der Schrift suchen zu müssen.

Was unsern Gegenstand betrifft, so interessiert uns Gn 3 vor allem nach seiner theologischen Bedeutung. Unsrer Aufmerk-

vation qui n'est pas péché personnel, ne dépendent pas d'un acte de volonté de l'enfant, mais qui est péché de nature, c'est-à-dire contraire au plan divin, par une contradiction qui est l'effet du péché volontaire du premier père de qui nous recevons tous notre nature.» Vgl. auch Hurter; Bartmann I 293. Modernisierung und Rationalisierung des Erbsündedogmas siehe z. B. bei Jentsch, Christentum und Kirche, Leipzig 1909, 555 ff. Fr. Strauß sagt: „Wenn es auch keine Erbsünde im kirchlichen Sinne gibt, so belehrt doch auch uns der Augenschein, daß durch die natürliche Zeugung die menschliche Natur fortgepflanzt wird als diese Mischung des Sinnlichen und Geistigen, des Höheren und Niederen, kurz als werdende, ringende, unvollkommene.“ Die christliche Glaubenslehre II, Tübingen 1841, 96. Schon Zwingli (De peccato origin. declar. Opp. Tom II) hat die Erbsünde als Erbschuld bekämpft und nur noch eine angeborene Sünde im Sinne einer angeborenen Krankheit und Neigung zur Selbstsucht (φιλαρτία) gelten lassen. Siehe über dessen Erbsündebegriff und seine Kritik J. A. Möhler, Symbolik^{11 u. 12}, Regensburg 1924, 97 ff. Noch weiter im Abbau alles positiven Inhalts des Erbsündedogmas geht die moderne protestantische Dogmatik. Vgl. z. B. Kaftan, Dogmatik^{1 u. 2} (Grundriß d. theol. Wissenschaften V 1), Freiburg 1897, 298 ff., 362 ff. Nach ihm ist überhaupt „die Lehrform aufzugeben, welche die christliche Erkenntnis von Sünde und Schuld an eine bestimmte Theorie über den geschichtlichen Ursprung des Bösen knüpft“. p. 301.

¹) Daß Röm 5 auf Gn 3 zurückblickt, ist in der Geschichte der Auslegung von Röm. 5, 12 kaum je bestritten worden. Vgl. im dritten Kap. die Auslegung zu δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (v. 12). Vgl. Tennant 1: 'The startingpoint for the historian of the Christians doctrines of the Fall and Original Sin is undoubtedly the narrative contained in the third chapter of the Book of Genesis. S. Paul's teaching as to the connexion of human sin and death with Adam's transgression is but one of the various possible interpretations of this narrative . . .'

²) M.-J. Lagrange, L'innocence et le péché. Gen II₄—III. Revue biblique VI (1897) 341.

³) P. 6: 'The account of the temptation and transgression in Eden is often said . . . to be a pearl of Hebrew literature.'

samkeit erregt besonders und allein die Frage, was Paulus für seine Aussage in Röm 5, 12 ff. schon hier vorgefunden hat bzw. die Frage, ob schon in jener frühen Zeit der israelitischen Geschichte, aus welcher der jahvistische Bericht über den Sündenfall nachweislich stammt¹, im Judentum Gedanken vorhanden waren, die sich in die Richtung der Erbsündeidee legen und die, der Offenbarung entstammend, vom Anfang an in der Erzählung von der Ursünde ihren Niederschlag gefunden haben. Die Frage scheint allerdings gegenstandslos zu werden, sobald wir in Erwägung ziehen — was freilich als sicher feststehen dürfte —, daß Paulus Gn 3 im Lichte seiner zeitgenössischen, also der spätjüdischen Auslegung der Stelle gelesen hat, die er von seiner Schule her kannte. Allein gerade durch diese Wendung der Fragestellung wird für uns das Problem von Gn 3 um so bedeutender. Es handelt sich dann für uns um die Frage, die eine Lebensfrage des Dogmas der Erbsünde ist, — ob Paulus, wie manche Vertreter der Religionsgeschichte sagen, in der Röm 5, 12 gegebenen Auslegung von Gn 3 das Kind einer Zeitmeinung ist, die letzten Wurzeln des paulinisch-christlichen Erbsündedogmas also in einer spätjüdischen, apokryphen Adamsspekulation liegen — oder ob diese Auslegung von Erbtod und Erbsünde auch in Gn 3 selbst, so wie der Text sich vorurteilslos liest, irgendwelche Begründung hat.

Das erste Postulat sowohl des Erbsündedogmas als auch der paulinischen Aussage in Röm 5, 12, daß „durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam“, ist die Geschichtlichkeit dessen, was uns in Gn 3 von einem Sündenfall unsres Stammvaters erzählt wird. Der paulinische Satz wird seines Markes entleert und sinkt in sich zusammen, sobald man aufhört, die Sünde Adams als Geschichte zu nehmen und versucht, sie in das Gebiet des bloß Erdichteten oder Mythischen abzudrängen. Das hat z. B. Gunkel getan. Nach ihm ist Gn 3 ein ätiologischer Mythos, d. h. eine Göttersage, die auf Lebensfragen Antwort gibt². Weit entfernt, seine Heimat in den Erinnerungen des Volkes und seinen uralten historischen Traditionen zu haben, ist nach Gunkel vielmehr die ganze Erzählung außerisraelitischen Ursprungs, und zwar weise der Mythos mit seiner Gleichstellung von

¹) Es würde uns natürlich viel zu weit führen, hier den ganzen Fragenkomplex aufzurollen, der sich um das Alter der Berichte des Pentateuchs gesammelt hat. Gn 3 gehört sicher zu dem ausgedehnten Grundstock, der von Moses selbst stammt. Auch die Kritik gibt zu, daß die in J enthaltenen Erzählungen von viel größerem Alter sind als das Dokument selbst und daß sie Zeugen für die religiöse Gedankenwelt Israels lange vor den Zeiten der literarischen Propheten darstellen. Siehe Tennant 5.

²) Genesis 29.

Mensch und Bauer am ehesten nach Mesopotamien¹. Auch Bennewitz zersetzt die Geschichtlichkeit. Mit Hegel will er in der Erzählung bloß eine „ewige Geschichte“ konstatieren. „Die bleibende Bedeutung besteht darin, daß noch heute in ähnlicher Weise jeder Mensch seinen Sündenfall tut. Die Erzählung ist wahr, wenn sie auch nicht wirklich ‚geschehen‘ ist².“ Das moderne Judentum hat sich in manchen seiner Vertreter dieser Leugnung der Geschichtlichkeit des Sündenfalls angeschlossen. So schildert nach K. Kohler Gn 3 in sinnbildlicher und sagenhafter Form den Zustand kindlicher Unschuld, den der Mensch im Kampf mit der Sünde und der Lebensqual stets von neuem verlassen muß, um die höhere Stufe sittlicher Mannhaftigkeit und Charakterstärke zu erreichen³.

In bezug auf die Geschichtlichkeit von Gn 3 dürfte die besonnene Forschung zwei Tatsachen als sicher herausgestellt haben:

1. gegenüber der buchstäblich-historischen Auffassung⁴ dürfte sich erwiesen haben, daß doch nicht alle Einzelzüge der Erzählung historisch sind;

¹) A. a. O. 38 f. Procksch 44 hält arischen Ursprung für wahrscheinlich. Der sprachliche Zustand der Erzählung führt aber nach unserer gegenwärtigen Kenntnis des Wortschatzes nicht über das Gebiet des Hebräischen hinaus. Die Erzählung ist hebräisches Original. Siehe Götsberger 40. Dadurch mag allerdings nicht ausgeschlossen sein, daß die von Mund zu Mund fortlebende Volkstradition aus den durcheinanderflutenden Sagenkreisen den einen oder andern Einzelzug als schmückendes und sinnvolles Beiwerk um die geschichtliche Erinnerung rankte.

²) Bennewitz 194. Auch nach Beyschlag II 61 ist „der biblische Adam“ eine mythische Person, eine Figur, die ihre Zeichnung nicht einer geschichtlichen Erinnerung, sondern . . . der schöpferischen religiösen Idee und Phantasie in Israel verdankt. „Die Geschichte seines Sündenfalls ist ursprünglich gar nicht als folgenreiche Entscheidung für das Menschengeschlecht gedacht, . . . sondern sie will die Sündenfallsgeschichte des Menschen als solchen sein (vgl. Bennewitz: „Sündenfall der reinen menschlichen Natur“ a. a. O.), jedes Menschen, der zwischen Gottes Gebot und den Reiz der Sinnenwelt gestellt ist.“

³) P. 166. So auch schon Saadia bei Kohler 169.. Saadia lebte im 10. Jh. Vgl. Zunz 175, Note d.

Weitere Vertreter dieser in der modernen Kritik weitverbreiteten Auffassungsweise der biblischen Urgeschichten siehe bei König, Genesis 260 ff., besonders bei Feldmann 549 ff., der eine eingehende Geschichte der mythischen Erklärung gibt. — Auch für Lina Keßler, Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach? *ZatW* 35 (1915) 26 ff., die sich in manchen Punkten mit Gunkel auseinandersetzt und den Sündenfall sexuell auffaßt, bleibt die Erzählung Mythos.

⁴) Erschöpfende Aufzählung der Vertreter bei Feldmann 507 ff. Aus dem 20. Jahrh. nennt er Th. Specht, A. Cellini (1909), Méchineau S. J. (1910), L. Kober (1908).

2. aber ebenso sicher dürfte sich gegenüber einer bloß ideellen, psychologisierenden, moralisierenden und mythologisierenden Auffassung ein historischer Grundbestandteil dessen, was Gn 3 berichtet wird, auch rein wissenschaftlich beweisen lassen.

Der historische Kern der Erzählung von Paradies und Sündenfall ist nicht bloß durch die Tatsache nahegelegt, daß „Volks-traditionen überhaupt für gewöhnlich geschichtliche Vorgänge zugrunde liegen“¹, sondern auch durch den ganzen Charakter des Buches, dem das Kapitel angehört, und durch die Würde seines Verfassers. Die Genesis ist ihrer ganzen Anlage nach Geschichtsbuch; aus jedem ihrer Blätter spricht dieser ihr Anspruch. Wenn sich aber auch gar kein Anzeichen findet, durch das der Verfasser kundtäte, daß er seine ersten Kapitel literarisch wesentlich anders verstanden wissen will, als seine spätern, so haben wir weder Grund noch Recht, ihm die einheitliche Geschichtlichkeit seines Werkes durch irgendwelche Umdeutungen zu durchbrechen. « L'auteur raconte une histoire à laquelle il croit, histoire très sérieuse pour lui Le système de l'allégorie quelle qu'elle soit est refuté par ce seul fait². »

¹) Feldmann 575.

²) Lagrange a. a. O. 360. Vgl. dazu auch A. Tapphorn, Erklärung der Genesis, Paderborn 1888, 78, der sich übrigens sehr bestimmt für die buchstäbliche Auslegung entscheidet (ebd.). Siehe auch Nikel, Der geschichtliche Charakter von Gen 1—3. Weidenauer Studien III, Wien 1909, 45. Er bezeichnet drei Quellen als möglich: 1. die menschliche Überlieferung; in diesem Falle stammen die Tatsachen von Gn 2—3 aus der Urzeit und enthalten einen historischen Kern; 2. die freie schöpferische Konzeption des Autors. Die Erzählungen wären darnach nur die Einkleidung eines allegorischen Urteils des Autors über die Frage, warum der Mensch so vielen Mühsalen und dem Tode unterworfen sei; 3. die Offenbarung. Eine Entscheidung lasse sich a priori nicht geben. Die vielen Anklänge bei den übrigen Völkern sprächen jedoch für die erste Möglichkeit. Vgl. noch besonders Feldmann 589. Dort auch p. 590 reiche Literaturangaben. Feldmann sagt (p. 589): „Daß [der J] an den Anfang seines Werkes, das durchgängig Geschichte darstellen will, einen Mythos oder ein Märchen habe setzen wollen, ist bei einem so hochstehenden und ernsthaften Schriftsteller undenkbar.“ Der protestantische Exeget Strack: „Es muß angenommen werden, daß eine alte Überlieferung wenigstens den Grundstock geliefert hat.“ Genesis 14. Vgl. auch W. Lotz, Die bibl. Urgeschichte, Leipzig 1907, 8.

Ich weiß, daß die Erklärer aus der Schule Gunkels geneigt sind, gegen den so behaupteten und bewiesenen historischen Kern der Sündenfallserzählung einzuwenden, daß der Anspruch auf Geschichtlichkeit gerade ein Merkmal des Mythos und der Sage sei. Allein der hohe sittliche Gottesbegriff des J gehört einer Kulturstufe an, die den Glauben an die geschichtliche Wahrheit der Göttersage durchweg aufgegeben hat. Die Annahme einer primitiven und naiven Ver-

Dagegen trägt die Erzählung deutliche Erscheinungen an sich, welche zeigen und auch schon den israelitischen Leser aufmerksam machen mußten, daß nicht jeder einzelne Zug nun ebenso wie der Kernstock historisch zu nehmen ist (vgl. die starken Anthropomorphismen¹, die Art der Darstellung der Schlange usw.). Jahrtausende der Entwicklung, in denen die uralte Erinnerung an das Glück und die Sünde der Stammeltern der dichtenden und aus bezeugenden Sagenkreisen hinzuformenden Phantasie des Volkes anheingegeben war, haben ihre Spuren an der Erzählung hinterlassen und bewirkt, daß sie auch der inspirierte Autor in der Form aufnahm, in der sie im Volke lebte und geliebt ward². Nach Feldmann ist der historische Kern des berichteten Ereignisses mit nebensächlichen Zutaten umkleidet, die das Resultat der vieltausendjährigen Entwicklung unserer Erzählung in mündlicher Volksüberlieferung sind³. Van Hoonacker unterscheidet ebenfalls zwischen einem historischen Kern, der die Grundlage bildet, und einer folklorischen Form oder Einkleidung, die aus weitverbreiteten Traditionen oder Legenden genommen sei⁴. Auch protestantische Exegeten teilen diesen Standpunkt, z. B. E. König, der diese hebräische Erzählung „eine Geschichte, wenn auch eine mit aus der Volksanschauung geschöpften Momenten durchflochtene Geschichte“ nennt⁵.

Die große Schwierigkeit, mit welcher diese sog. historisch-folkloristische Auffassung⁶ zu kämpfen hat, ist die Frage nach der

wechslung von Geschichte und Mythos bietet daher keine genügende Erklärung für die Tatsache, daß der J die Paradieseserzählung in sein Geschichtswerk aufnahm.

¹) L. Keßler a. a. O. 35 weist auf das Wandeln Gottes im Garten hin.

²) Es liegt ein Kern von Wahrheit darin, wenn H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*⁵, Göttingen 1895, 13 bemerkt, daß auch das israelitische Volk seine Erinnerungen als Sage aufbewahrt haben müsse, wenn wir es uns nicht an einem der edelsten Teile seines Volkstums verkrüppelt denken wollten. Dagegen geht es zu weit, nun seine ältesten und die von Gott ihm anvertrauten heiligsten Erinnerungen alles geschichtlichen Kernes zu entleeren, wie es Schultz 23 tut: „Die Genesis ist das Buch der hl. Sage, eingeleitet durch Mythos.“

³) P. 602.

⁴) „... taken from widespread traditions or legends, and worked out by the sacred author in order to present historical-religious truth in a familiar popular form. v. Hoonacker, *The literary origin* 483. v. Hoonackers weitere Arbeit über unsern Gegenstand: *Is the narrative of the fall a myth?* Exp 1918 Nov. konnte ich nicht einsehen.

⁵) Die Genesis 266.

⁶) Die historisch-folkloristische Auffassung wird außer von Feldmann, v. Hoonacker heute von einer Anzahl katholischer Exegeten, darunter von Lagrange, Minocchi, Lesêtre, Nikel u. a. vertreten. Feldmann hat darauf hingewiesen und den Nachweis erbracht, daß diese

Grenze zwischen dem, was zum historischen Grundstock, zum Urgut der historischen Erinnerung, und dem, was zum Beiwerk, zur bloßen Form und Einkleidung gehört. Wo der historische Kern, der das Dogma berührt, festgehalten wird, gewährt die Kirche der Exegese und Bibelpolemik in der Behandlung dieser Frage große Freiheit¹. Anthropomorphismen, Verwandtschaft mit Sagenvorstellungen bieten sichere Kriterien. Van Hoonackers Vermutung, es habe eine Paradieseslegende gegeben, die mit der Geschichte des ersten Menschen und seiner ersten Sünde nicht in Verbindung gestanden habe; die Kenntnis dieser Legende sei für die Hebräer immer der Maßstab gewesen, um zu entscheiden, was in Gn 3 wahr und historisch, und was dieser landläufigen Sage entnommen sei², ist prinzipiell möglich. Sie wird jedoch bloße Hypothese bleiben, solange es nicht gelingt, unzweideutige Spuren dieser selbständigen Paradiesessage zu finden, und sich mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob die Paradiesesgeschichte nicht zu innig mit der Erschaffung und dem Glück der ersten Menschen verbunden erscheint, um eine so lose Verbindung zu ertragen.

Wenn man die reiche Literatur überschaut, welche sich über dieses Blatt der Bibel, namentlich in den letzten Jahrzehnten, gebildet hat, dann möchte man am ehesten meinen, daß das letzte Wort über diese Frage noch in weite Ferne gerückt ist. Eine unverkennbare historische Grundtatsache, eine geschichtliche Erinnerung an das Glück und den Sturz der Stammeltern, — das singende und sagende Volk, — das formende Genie eines

Auffassung gegenüber der an den spätern Augustinus anschließenden buchstäblich-historischen Ansicht von Gn 3, wie sie fast alle katholischen und die ältern protestantischen Exegeten vertraten, nicht eine absolute Neuerung darstellt, sondern im Kern eine Rückkehr zu der freieren Art ist, mit der die Väter die Urgeschichten lasen.

¹) Vgl. H. Lesêtre in Vigouroux, Dictionnaire de la Bible VI, art. « Pêché originel » Paris 1908, 12: « Ce récit peut être interprété avec une certaine largeur, à condition de respecter la réalité du fait. » Auch Brucker S. J., L'église et la critique biblique, 1908, bei Hugueny a. a. O. 73 weist darauf hin, daß die Kirche die Auslegung nur in ganz wenigen Punkten festgelegt hat. « Pourvu qu'on maintienne loyalement l'inspiration et le caractère historique de la Genèse, la tradition catholique nous laisse une grande liberté dans l'exégèse de ce vénérable document. » Das alles gilt auch noch, nachdem am 30. Juni 1909 eine Entscheidung der Bibelkommission über den Gegenstand erfolgt ist. Die Gestalt der Schlange rechnet die Entscheidung zu den historischen Elementen der Erzählung: *divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio*. Denz. ¹¹ 2123. Siehe zu dieser Entscheidung noch besonders Götzberger 46. Siehe auch Dier 33f.

²) The literary origin 486 ff. Einen Niederschlag dieser 'supposed primitive tale' findet v. Hoonacker in Ez 28; a. a. O. 491 ff.

Schriftstellers, der zu den ganz Großen gehört, — der inspirierende Gottesgeist — diese vier Faktoren, jeder für sich ein Imponderabile — wirken hier zusammen und schaffen ein einheitliches Gemälde von harmonischer Schönheit, an welchem nicht mehr bis in alle letzten Einzelheiten festgestellt werden kann, welcher Strich von dieser, welcher von jener Hand eingezeichnet worden ist¹.

Für unsern Gegenstand genügt es, einen historischen Kern für Gn 3 festgestellt zu haben. Nicht Paulus hat (mit dem Spätjudentum) Gn 3 irrtümlicherweise für historisch gehalten, wie die Kritik sagt², sondern schon der Verfasser gab Geschichte, und Röm 5, 12 ruht auf festem, historischem Ankergrund.

Röm 5, 12 enthält über Gn 3 ein zweites Urteil. Wenn Paulus dort sagt, daß „durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist“, so hat er (in Einklang mit dem kirchlichen Dogma und mit der traditionellen Exegese) von Gn 3 die Auffassung, daß auf jener ehrwürdigen Seite die Erzählung einer wahren und wirklichen Sünde, einer Übertretung, einer Tat des Ungehorsams vorliegt³.

Diese paulinische Ansicht von Gn 3 ist nicht diejenige der Modernen. Wie in der Frage der Geschichtlichkeit, so hat die neuere radikale Kritik an den biblischen Urgeschichten auch in der Frage nach dem Grundcharakter dessen, was in Gn 3 geschildert wird, die Auslegung des Apostels in Gegensatz gebracht zu dem (nach ihrer Ansicht) ursprünglichen Sinn des Kapitels und eine Auslegung ausgebildet, die man als die „evolutionistisch-kulturbistorische“ Auffassung von Gn 3 bezeichnen könnte. Paulus habe auch hier den Ursinn jener Stelle verkennen müssen, weil er gewohnt und zeitgeschichtlich genötigt war, Gn 3 im Spiegel der spätjüdischen Auslegung zu lesen.

Der Kernpunkt jener „evolutionistisch-kulturbistorischen“ Auffassung, die sich fast durchgängig mit der mythischen Auffassung verbindet, liegt in dem Satze, daß Gn 3 nicht den Bericht über eine Sünde der ersten Menschen darstelle, sondern daß es vielmehr der Mythos vom Aufstieg des Menschen zu einer höheren Kulturstufe sei. Darnach ist Gn 3 nicht mehr das Dokument einer von Gott gesetzten ersten sittlichen Probe und Entscheidung unsrer Stammeltern, sondern die Urkunde eines ersten Emporringens der Menschheit, ihres Erwachens vom Zustand tierischer Unkultur zu einem andern feinerer Kultur, vom Zustand kindlicher Naivität und Unwissenheit zum

¹) Über Versuche, die Substanz der Erzählung herauszustellen, s. Lagrange, a. a. O. 361; ferner Feldmann 603.

²) So z. B. auch Beyschlag II 61.

³) δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (v. 12). Vgl. παράβασις v. 13 — παράπτωμα v. 15. 17. 18 — παρακοή v. 19.

Zustand der Reife. Gn 3 hat aus Dogmatik und Moral auszuschneiden, um sich in die Geschichte der menschlichen Kulturentwicklung einzureihen. Es ist ein Hymnus der Kulturfreude oder der Kulturtragik, wie man will, der erste Schritt des Menschen auf den Wegen autonomen Kulturstrebens, und Darwin ist uns zu seinem Verständnis nützter als Augustinus und Paulus.

Die Geschichte dieser Auslegung haben in Kürze Clemen¹ und Bennewitz² gegeben. Sie ist nicht etwa aus einer exegetischen Würdigung des Textes selbst hervorgewachsen, sondern hat ihre Quelle in der Philosophie, von wo sie aprioristisch in die Genesis hineingetragen wurde. Kant war der erste, welcher den Ausgang des Menschen aus dem Paradies als den „Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft“ bezeichnet hat. Er findet in Gn 3 einen vierfachen Fortschritt des Menschengeschlechts vom Schlechtern zum Besseren angedeutet³. Der von Kant abhängige Schiller⁴ hat dann das Wort geprägt, welches seitdem unter den Auslegern dieser Richtung von Mund zu Mund weitergegeben wurde: daß das, was Gn 3 vom „Sündenfall“ der ersten Menschen erzählt werde, in Wahrheit ein „Riesenschritt“ der erwachenden Menschheit sei. Der Mensch habe damit den Durchbruch vom Instinkt zum freien Handeln gewagt und den ersten Fuß auf die Stufenleiter gesetzt, „die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird“⁵. Was für Augustinus die trübe Quelle aller Tragik, Sünde und Qual des Menschenlebens, das ist für Schiller „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“, „erstes Wagstück der Vernunft“⁶ der Menschheit

¹) Die christliche Lehre von der Sünde 152ff.

²) P. 179 ff.

³) Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte 1786. Kants gesammelte Schriften, herausgeg. von der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften Bd. VIII, Berlin 1912, 109ff., bes. 115.

⁴) Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. („Rheinische Thalia“ Heft 11). — Schillers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. IX Stuttgart 1870, 125 ff.

⁵) A. a. O. 128.

⁶) A. a. O. 127. — Sowohl Kant als auch Schiller tragen aber immerhin der traditionellen Exegese von Gn 3 Rechnung — Kant, indem er ihr einräumt, daß „dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist“, für das Individuum ein „Fall“ war (A. a. O. 115); — Schiller, indem er sagt, der Volkslehrer sei im Recht, wenn er „Fall“ nenne, was der Philosoph als einen Riesenschritt der Menschheit bezeichnen müsse. „denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler“. A. a. O. 127 f.

morgenkräftige Kulturtat. Ähnliche Ansichten über unser Kapitel haben Lorenz Bauer¹ und Bretschneider².

Die Exegese ist langsam in diese Bahnen eingetreten und hat sich bemüht, jenem Dogmatismus der Auslegung die textlich-exegetische Unterlage zu schaffen. Der erste Erklärer der Genesis, der — allerdings noch ohne eingehendere exegetische Begründung — den Sündenfallscharakter von Gn 3 entschieden ablehnte, ist P. v. Bohlen. Der Verfasser hat nach ihm die Absicht, „das Hervortreten des Menschen aus dem Zustand tierischer Roheit und den Ursprung mancher Beschwerden“ zu erklären, von Theodicee und dem Ursprung des moralischen Übels, von einem Sündenfalle sei so wenig die Rede, daß vielmehr das Entgegengesetzte, eine Erhebung zur Gottheit, daraus hervorgehe³. Eine ausgedehntere und tiefergehende Begründung für eine kulturevolutionistische Auffassung gibt schon Ed. Reuß, der Verfasser des großen französischen Bibelwerkes «La Bible». Reuß nimmt die Erzählung psychologisierend. Sie ist der Mythos vom Erwachen aus dem Zustand des kindlichen Glückes der Unbewußtheit zum Bewußtsein um Lebensmühe, Lebensleid, Lebensschuld, wie es jeder Mensch an sich erfahre⁴. Obgleich Reuß von «transgression» redet und zugibt, daß man ohne dem Text Gewalt anzutun in ihm die Idee der Sünde finden könne⁵, so antwortet er doch auf die Frage, ob in der Erzählung überhaupt von Sünde die Rede sei, wesentlich mit einem Nein⁶. Der Mensch, zum Bewußtsein seiner selbst und zum Vollbesitz seiner Fähigkeiten gelangt, sei jetzt erst ein ganzer Mensch geworden, und das sei bei aller Einbuße an innerem Glück, die er dabei erleiden mochte, nicht ein Fall, sondern ein Fortschritt⁷. Ed. Reuß hat den Beweis für seine Auffassung noch rein negativ geführt. In Gn 3 handelt es sich für ihn deswegen nicht um eine Sünde, weil in der ganzen Erzählung kein Wort, kein Ausdruck vorkommt, aus dem der Begriff der Sünde

¹) Lor. Bauer, Hebräische Mythologie I (1802) 93, 102, bei Feldmann 561 f.

²) Bretschneider, Die Grundlage des evangelischen Pietismus oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi, Leipzig 1833, 29.

³) Die Genesis, historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835, 46. Den Beweis sieht v. Bohlen in 3, 22. Vgl. a. a. O. 44 z. d. St.

⁴) L'histoire sainte et la loi 294.

⁵) A. a. O. 296: « Sans faire violence au texte, on peut y trouver l'idée du péché, et . . . au point de vue psychologique il est indispensable qu'on l'y mette. »

⁶) Vgl. a. a. O. 296: « Il ne serait donc pas du tout question du péché? Nous répondons sans hésiter: Explicitement non. »

⁷) Vgl. a. a. O. 295.

sprache¹. Es war leicht mit Feldmann zu erwidern, daß sich freilich die abstrakte Vokabel „Sünde“ nicht finde, daß aber konkret das geschilderte Ereignis nichts anderes als eine Sünde, der Sündenfall des ersten Menschen sei².

Diejenige exegetische Unterlage, auf welche sich die kulturhistorische Auffassung von Gn 3 heutzutage fast durchwegs stützt, hat zuerst J. Wellhausen geschaffen³. Unter Berufung auf den Kontext⁴ und den hebräischen Sprachgebrauch⁵ hat er dem טַיִם וטַיִם jene berühmt gewordene, viel erörterte Deutung = „heilsam und schädlich“ gegeben. Indem er auf diese Weise den Ausdruck aus dem Bereich der sittlichen Wertung in denjenigen bloßer kultureller Wertung herübergebogen hat⁶, hat er sich auch rein philologisch und mit positiver Begründung den Weg zu seiner faustischen Deutung von Gn 3 geebnet: Die Quelle aller Übel in der Welt und des „gegenwärtigen öden Erdenloses“ sei das Streben des Menschen, das „Heilsame und Schädliche“ zu erkennen טַיִם וטַיִם, d. h. nach J. Wellhausen „das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karten zu gucken, wie er es bei seinem lebendigen Wirken anfängt, um es etwa ihm abzusehen und nachzumachen“, also im tiefsten das seine gottgesetzten Schranken vergessende Kulturstreben der Menschen. „Wie das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts schreitet, schreitet es in der Gottesfurcht rückwärts“⁷.

Wellhausen machte Schule. Doch folgten ihm mehr Erklärer in seiner neuen Art das טַיִם וטַיִם zu erklären, als in seiner Ablehnung des Sündenfallcharakters von Gn 3⁸. Zu denjenigen, die ihm auch auf

¹) Vgl. a. a. O. 296: « Nous définions le lecteur le plus attentif de nous montrer un mot, une phrase, où l'auteur aurait fait ressortir la notion du péché. »

²) P. 592.

³) Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1886, 314 ff.

⁴) Wenn Gott die Menschen mit seinem Verbot vor eine sittliche Entscheidung stelle, so setze er die Fähigkeit, das Böse und Gute zu erkennen, in ihnen schon voraus. Sie könne aber dann nicht zugleich als die Folge des Genusses von dem Erkenntnisbaum und ein für den Menschen erst noch begehrenswertes Gut dargestellt werden. Vgl. Wellhausen a. a. O. 314 f.; Marti-Kaiser 199, Note.

⁵) P. 315.

⁶) „Mit Gut und Böse, wie es in Gen. 2, 3 gemeint ist, ist keine Entgegensetzung der Handlungen nach ihren sittlichen Unterschieden beabsichtigt, sondern eine Zusammenfassung der Dinge nach ihren zwei polaren Eigenschaften, wonach sie den Menschen interessieren, ihm nützen oder schaden.“ P. 316.

⁷) P. 315.

⁸) P. 316.

⁹) Vgl. Feldmann 570. Clemen dürfte irgehen, wenn er (Die christliche Lehre von der Sünde 153) meint, Wellhausens Erklärung bedeute nicht ein Ablehnen der Auslegung vom Sündenfall.

diesem Wege folgten, gehören R. Smend, Stade¹, Tennant², Henry. Smend hat zur Stütze der Wellhausenschen Deutung des וְיָרַד אֲדָם auf 2 Sm 19, 36 hingewiesen³. Nach Henry liegt die Absicht des Mythos darin, den Aufstieg des Menschen vom Tier zum vollen Menschen zu zeigen⁴. Hierher gehört auch wieder der jüdische Theologe Kaufm. Kohler, wenn er vom „Buch der Geschichte, das mit Adam beginnt“ sagt, es sei „nicht die Geschichte eines Niedergangs, sondern eines unausgesetzten Emporstrebens und Emporstiegens der Geschlechter“⁵.

Es ist klar, daß ebenso wie durch die Leugnung der Geschichtigkeit von Gn 3, so auch durch diese kulturhistorische Auslegung die paulinische Aussage in Röm 5, 12 in ihrem Nerv getroffen wird. Wenn das Kapitel nicht eine Sünde, sondern einen Aufstieg, nicht ein folgenschweres Erliegen, sondern eine zukunftsfrohe Kulturtat schildert, dann ist dem paulinischen δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν noch einmal das Fundament erschüttert, auf dem es literarhistorisch und dogmatisch ruht.

Allein die Wellhausensche Deutung des וְיָרַד אֲדָם, die hauptsächlich den Angelpunkt dieser Auffassung bildet, ist auch von angesehenen kritischen Exegeten⁶ nicht angenommen worden. Wie

¹) P. 240. 242.

²) P. 14. 'We do not hesitate to conclude, that the knowledge of good and evil spoken of in this narrative is, as Wellhausen maintained, the knowledge which makes man more or less the lord of Nature, the wisdom which can turn natural forces to human use. Thus the Paradise-story attempts to connect the painful elements of human life with the thirst for progress in knowledge and culture, and at the same time, in harmony with nascent Hebrew ethical religion, identifies the transition from ignorance to intelligence, just because it, in turn, has been connected with the introduction of physical evils with a transition from innocence to guilt.' In diesen letzten Worten scheint Tennant eine Sünde zuzugeben, aber er tut es, wie man sieht, in einem Sinne, der vom Begriff der Ursünde im Sinne des Dogmas weit entfernt ist.

³) Atl Religionsgeschichte 121, Note 3.

⁴) P. 456: 'Qu'on ne parle donc plus de « chute » à propos de ce récit! Qu'on dise plutôt que l'auteur a voulu parler d'une ascension qui fait monter l'homme de l'état d'animal à l'état pleinement humain.' Jahves Zorn hat seine Ursache nach H. nicht im Ungehorsam der Menschen, sondern — ein häufiges Motiv in dieser mythischen Erklärungsweise — im Neid des primitiven Gottes gegen den emporstrebenden Menschen.

⁵) P. 170. Der Gottesspruch: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ ist nach K. nicht strafend, sondern „beruhigend“. „Die Kulturarbeit ist es ja, die die Wüste zum Wonnegarten umwandelt und die Erde zum Wohnsitz des Menschen, des Gottessohnes, macht.“ ebd.

⁶) Vgl. z. B. K. Budde, die biblische Urgeschichte, Gießen 1883, 65—72; Holzinger 28, bes. 39; Procksch 39.

die einzelnen Wörter טוֹב und רָע für sich bestimmt ethische Bedeutung haben können und sie tatsächlich häufig in der atl Literatur haben¹, so können sie — wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln — diese ethische Bedeutung auch dort beibehalten, wo sie als Begriffspaar zusammengeschlossen auftreten. Selbst wenn sich, wie Smend fordert, in 2 Sm 19, 36 eine bloß sinnliche Deutung des Ausdrucks besser empfehlen würde², so gibt es im AT anderseits doch Stellen, an denen sich die beiden Begriffe, im Sinne bloßer ästhetischer oder Utilitätswertung genommen, nur sehr gezwungen in den Zusammenhang fügen, und andre, wo der sittliche Sinn ihres Gegensatzes zutage liegt³.

Das Verbot an Adam und Eva, welches Gott gibt, setzt allerdings im ersten Menschen bereits die Fähigkeit einer sittlichen Stellungnahme zu Gut und Böse voraus. Wenn die ethische Deutung

¹) Vgl. für טוֹב: 2 Sm 18, 27; Prv 12, 2; 13, 22; 14, 4; 16, 29; Koh 9, 2; Ps 36, 5 usw. — für רָע z. B. Dt 22, 22 (du sollst das Böse aus Israel wegtilgen). Hab 1, 13; vgl. besonders den oft vorkommenden Ausdruck רָע בְּעֵינַי z. B. Dt 4, 25; 1 Sm 29, 7; 3 Kg 11, 6; 14, 22 usw.

²) „Diese Deutung [heilsam-schädlich] erlaubt der Ausdruck überall und II Sam 19, 36 und Gn 2, 3 wird sie gefordert.“ Atl Religionsgeschichte 121, Note. — Für 2 Sm 19, 36 nimmt die nichtethische Bedeutung auch Holzinger an, der für andere Stellen und für Gn 3 entschieden die ethische Bedeutung verteidigt. P. 39; so auch Bennewitz 180f. Siehe dagegen die ethische Bedeutung auch für diese Stelle durchgeführt bei A. Schulz. Die Bücher Samuel II. Münster 1920, 238 z. d. St. „Nicht mehr unterscheiden können zwischen Gut und Böse heißt in die Kindheit zurückkommen; vgl. Gn 3, 5, 22 (weil die Menschen vor der Sünde noch Kinder waren, darum kannten sie jenen Unterschied noch nicht).“ — Es handelt sich um den Abschnitt 2 Sm 19, 32–39, wo der alte Galaadit Bersillai die Einladung Davids u. a. damit ablehnt, daß er sagt: er sei zu alt und wisse infolge seines Alters nicht mehr Gutes und Böses zu unterscheiden (רָע וטוֹב לֹא יָדָעְתִּי).

³) Vgl. darüber bes. Budde, a. a. O. 65ff; außerdem Bennewitz 181. Die Verbindung der beiden termini kommt außer in Gn 2, 9 noch vor in Dt 1, 39: eure Kinder, die heute noch nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden wissen: 2 Sm 14, 17; 3 Kg 3, 9 Salomo, der für die Bittel vor allem der genialen königlichen Richter ist, bittet bei seinem Regierungsantritt um die Gabe לֵב בִּינָה לֵבִי לֵבִי d. i. „zwischen gut und böse Bescheid zu wissen“. Siehe noch Gn 24, 50; 31, 24. Vgl. Gesenius s. v. רָע. Vgl. außerdem noch Js 7, 15. In eklatant ethischem Sinne findet sich der Gegensatz der beiden Begriffe angewandt in Am 5, 14f.: „Fragt nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, damit ihr leben bleibt“ — und Js 5, 20: „Wehe denen die Böses gut und Gutes böse nennen, die Finsternis machen zu Licht und Licht zu Finsternis.“

der „Erkenntnis von Gut und Böse“ den Erfolg hätte, daß nun nach der Darstellung der Genesis die Fähigkeit der Gewissensunterscheidung zwischen dem Guten und Schlimmen erst als eine Frucht des Genusses vom Baume erschiene oder gar als ein dem Menschen mit „absolutem Verbot“ vorenthaltenes Gut — „wenn der Mensch die Hand darnach ausstrecke, so überschreite er seine Schranken und wolle werden wie Gott“¹ —, dann wäre es freilich am Platze, sich mit Wellhausen, Smend usw. nach einer andern Deutung des עֵץ חַיִּים umzusehen. Aber es ist nicht so. Gerade die Urstandslehre der katholischen Dogmatik spricht z. B. den ersten Menschen eine sehr hohe Erkenntnis zu, welche die sittliche Erkenntnis miteinschließt² — und hat deswegen doch den katholischen Exegeten keineswegs gezwungen, von der sittlichen Deutung des עֵץ חַיִּים abzugehen. Der „Baum der Erkenntnis“ sollte für den ersten Menschen in jedem Falle der Baum sein, an dem ihm zum Bewußtsein kommen sollte, was es um gut und böse ist. Er wäre, wenn sie dem

1) So Wellhausen 314. Vgl. Tennant 14: 'The knowledge was forbidden absolutely.'

2) Die Dogmatik hat sogar z. T. die Neigung, das *donum scientiae* zu überschätzen. S. Pohle, Lehrbuch d. Dogmatik 13. Paderborn 1911, 500. Vgl. noch Thomas, S. th. 1. 94. 3; über die Ansichten der Scholastiker auch bei M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus v. Aquasparta, Wien 1906, 122. Siehe außerdem noch Pesch 98 f. Bartschmann I 288, der einen gemäßigten Standpunkt vertritt, wie auch Schell, Katholische Dogmatik II 296 ff. — Die schon von ältern Rationalisten und (mit Berufung auf eine schwere Stelle bei Irenäus, Adv. haer. 4. 38) auch von einigen katholischen Theologen (Hirscher, Günther) vertretene Ansicht, der erste Mensch sei im Paradies ein unwissendes und hilfloses Kind gewesen, wurde in neuer Aufmachung wieder angenommen v. E. Albert, Ein neuer Erklärungsversuch 161 ff. entgegen dem eigenen Aufsatz im 1. Heft des gleichen Jahrgangs der ZatlW S. 1 ff.: Zu Gen 3. 17—19. „Von Kindern wird uns erzählt und ihrem allmählichen Heranwachsen und Heranreifen, bis sie schließlich beginnen, als „Mann und Weib“ zusammenzuleben, und hinausgestellt werden auf den Acker, wo für den Mann die schwere Arbeit ums tägliche Brot beginnt, für das Weib aber die Leiden und Beschwerden, welche Schwangerschaft und Geburt mit sich bringen.“ A. a. O. 173. — Der Text dürfte aber doch ganz sichere Anhaltspunkte bieten, daß diese Ansicht nicht diejenige des jahvistischen Erzählers ist. E. Albert muß in seinem Aufsatz viele Umbiegungen des nächstliegenden Sinnes vornehmen. Stellen wie 2, 19 f. (Tierbenennung), 2. 23 (« un chant de l'amour conjugal » Lagrange, „Bräutigamsjubiläum“ Gunkel) scheinen doch zu beweisen, daß sich J die ersten Menschen in der Vollreife ihrer geistigen Fähigkeiten denkt. — Vgl. eine treffende Bemerkung hierüber bei Lagrange, L'innocence 349 f. — Über die Irenäusstelle s. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II², Münster 1872, 525 ff.

göttlichen Gebot gehorsam blieben, das Symbol des Segens gewesen, der am Guten haftet; nachdem sie gesündigt, erfuhren sie an ihm den Fluch des Bösen und die zerstörende Macht der Sünde¹.

Auch Gn 3, 22: „Der Mensch ist geworden wie einer von uns erkennend Gutes und Böses“ darf nicht dahin verstanden werden, als ob der Mensch nach der Ansicht des J durch seine Tat einen Kulturfortschritt, den ihm eine primitiv vorgestellte Gottheit neidisch verwehren wollte, wirklich erlangt hätte. Manche haben diesen Vers so verstanden und auf diese Weise einen weitem Weg zur Wellhausenschen Deutung des כִּי־יָדַע zu gewinnen versucht. Allein der Gottesbegriff von Gn 3 steht doch himmelhoch über solchen mythologischen Niederungen, und überhaupt ist es „ein Fehler, den Zirkel in 3, 22 . . . einzusetzen, um den Umkreis der Anschauung von Gut und Böse zu beschreiben. Nicht darf 3, 1—19 aus 3, 22 begriffen werden, sondern 3, 22 muß aus 3, 1—19 begriffen werden“². Gn 3, 22 ist ironisch zu nehmen, wie der J öfter eine ironische Redeweise gebraucht. Vgl. z. B. 11, 1—9³.

Die Möglichkeit in Gn 3 כִּי־יָדַע in sittlichem Sinne zu nehmen, kann also weder vom Gesichtspunkt der Sprache noch von dem des Kontextes aus bestritten werden. Die philologische Grundlage der kulturhistorischen Auffassung von Gn 3 ist unsicher, weil die

¹) Die Worte, mit denen der hl. Thomas seine Ansicht über den Baum der Erkenntnis von gut und böse bezeichnet: . . . post eius esum homo. per experimentum poenae. didicit. quid interesset inter obediētiaē bonum et inobediētiaē malum (S. th. 1, 102, 1 ad 4) bezeugen sich hier mit dem, was in neuester Zeit der protestantische Erklärer O. Procksch (p. 39) als seine Ansicht mit der Frage andeutet: „Was andres in aller Welt gewinnt denn der Mensch durch die Früchte als die Erkenntnis der Macht des Bösen neben dem Guten?“ Vgl. so auch Hummelauer 131ff.

Es besteht auch glaube ich, kein Grund, den Ausdruck mit Gunkel in bloß „mittlerem Sinne“ zu nehmen und mit einem „gewissen schillernden Sinne“ gleich unserem „Vernunft“ zu verstehen (Genesis 14). So auch Bennewitz 181f. Schon v. Bohlen 33f. hatte unter Berufung auf 2 Sm 19, 36: Dt 1, 39 usw. gesagt: „Gutes und Böses erkennen, unterscheiden ist nach biblischen Sprachgebrauch: mündig werden, oder, im Gegensatze der noch saugenden Kinder gereifere Einsicht bekommen.“ Das ist bereits Gunkels Ansicht von Gn 2, 3 in nuce!

²) Procksch 39. Über Gn 3 22 erschienen in neuester Zeit (mir nicht zugänglich): Collins W., Genesis III₂₂ (Exp. T. 28 (1916 Nov.) und Obink H. T., The explanation of Gen III₂₂ (ebd. 1917 Mai).

³) Vgl. Procksch 40 und V. Hornacker A connexion 138, welcher von diesen Worten Jahves sagt: They relate to the serpent's promise . . . not as a positive confirmation . . . but in a ironical way as comparing with the glorious things promised the miserable things that had come.

Worte **טִיב וְרָע** mit mindestens demselben Recht ethisch verstanden werden können¹.

Nun ergibt sich aber weiterhin aus dem Tenor der ganzen Erzählung nicht bloß, daß dieser Ausdruck hier am besten in sittlicher Bedeutung zu nehmen ist², sondern vor allem, daß in Gn 3 von einer wirklichen Sünde die Rede ist. Es ist doch merkwürdig und ein Zeichen, wie vieles Voraussetzungen an einem gegebenen Wortlaut zu biegen und brechen vermögen, wenn in kaum zwanzig kurzen Versen dieses schlichten Kapitels die einen überhaupt keine Sünde geschildert finden (siehe oben), während andre geradezu staunend vor der genialen Meisterschaft stehen, mit der hier das Werden der Sünde als Sünde in jeder einzelnen Stufe verfolgt und gezeichnet wird³. Die feine und unübertreffliche Psychologie, mit der genetisch das Erwachen der Sünde in Eva geschildert wird, ist ein so starkes Moment für den Sündenfallscharakter der Erzählung, daß jede Auslegung, die an diesem Charakter vorbeikommen will, als textfremd und eingetragen erscheinen muß. Über der ganzen Erzählung liegt ferner doch gar keine Spur eines Schillerschen Kulturjubels oder jenes Kraftgefühls, welches man als Begleiter der kühnen und selbststolzen Kulturtat des aufgewachten Menschen erwarten möchte. Es wird nicht gelingen, Nietzsche in Moses hineinzuinterpretieren. Über Gn 3 liegt Sündenstimmung. Das Ereignis wird von einem mit Todesernst sanktionierten Verbot eingeleitet (2, 17), an seinem Ende stehen Gewissensangst (3, 8), Untersuchung (3, 9—13), Strafe (3, 14 ff.). Zwischen Gesetz und Sanktion einerseits, Untersuchung und Strafe anderseits steht aber juristisch-ethisch die Sünde, Übertretung.

Die paulinische Auffassung vom Sündenfallscharakter des dritten Kapitels der Genesis ist durch die Kritik nicht überwunden worden. „Wenn auch das Wort Sünde im Text nicht steht, so ist um so deutlicher die Sache da⁴.“ Nicht bloß Exegeten, die auf dem Boden des Dogmas stehen, haben sich gegen die kulturhistorische

¹) Hier kann man übrigens einfügen, daß eine notwendige Beziehung zwischen der Wellhausenschen Erklärung des **טִיב וְרָע** und der sündenfallsfeindlichen Auslegung von Gn 3 gar nicht einmal besteht. Es hat in der Tat Erklärer gegeben, welche jenen Ausdruck in einem stark an Wellhausen anschließenden Sinne nahmen und trotzdem an dem Sündenfallscharakter der Erzählung unbedingt festhielten. So u. a. Köberle 64; Marti-Kayser 199, Note. Ähnlich Bennewitz 179 ff.

²) Vgl. Holzinger 39.

³) Budde a. a. O. Vgl. nach ihm Holzinger 39; Bennewitz 182 f.; Feldmann 592 f.

⁴) Holzinger 39. Vgl. Turmel, *Le dogme du péché originel* RHLr 5, 504: « Le dogme de la chute est écrit en caractères irrécusables à la troisième page de la Bible. »

Auffassung von Gn 3 gewandt¹, auch E. Kautzsch hat erklärt, „daß die christliche Dogmatik in ihrem Rechte war und ist, wenn sie in Gn 3 einen Sündenfall, d. h. den Ursprung der Sünde und des Übels in der Welt geschildert findet“².

Nach der traditionellen Auslegung von Röm 5, 12 hat Paulus in dieser Stelle von dem historischen Sündenfall der ersten Eltern eine doppelte Folge abgeleitet:

1. den Tod: durch die Sünde kam der Tod³; der Fall des Einen ist die Ursache, daß alle sterben⁴;

2. eine gewisse moralische Verschlechterung der Menschheit, die so weit geht, daß jeder Mensch, schon vor jeder persönlichen Sünde, wegen Adams Fall Sünder ist, d. h. schon als Sünder geboren wird⁵ — und daß man sagen kann, daß alle in Adam gesündigt haben⁶.

Man hat sich vielfach gewöhnt, diese beiden Reihen von Wirkungen der Ursünde unter den Begriffen Erbtod (physisch) und Erbsünde (im engeren Sinne — ethisch) zusammenzufassen⁷.

¹) Feldmann 593 bezeichnet die Ansicht, daß der Verfasser in erster Linie einen Kulturfortschritt habe schildern wollen, als eine „bei einer exegetischen Betrachtung des Textes völlig ausgeschlossene und kaum begreifliche Annahme“.

²) Bibl. Theologie d. AT 177. Vgl. so auch Schultz a. a. O. 538; Köberle 65: „Der Verfasser des jahvistischen Geschichtswerks wollte in der Tat von einem ‚Sündenfall‘ berichten;“ auch Bennewitz 184. Clemens, Die christl. Lehre von der Sünde 154 macht gegen die kulturhistorische Auffassung auch geltend, daß ein Orientale, der das Erwachen des Menschen zur Selbständigkeit erklären wollte, unmöglich auf den Gedanken kommen konnte, diesen Fortschritt auf ein Weib zurückzuführen. Clemens weitere Annahme, daß in Gn 3 zwei verschiedene Schichten ineinandergearbeitet seien, ein Mythos vom Entstehen der Sünde, und ein späterer vom Entstehen der Kultur (a. a. O. 154 ff.) hat im Text keine Begründung, der vielmehr in den Grundzügen das Gepräge widerspruchsloser, harmonievoller Einheitlichkeit trägt. Über ähnliche textkritische Schichtungsversuche bei Feldmann 34 ff.

³) v. 12: διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος.

⁴) v. 15: τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον.

⁵) v. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί.

⁶) vgl. das vielumstrittene ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον in v. 12.

⁷) Diese beiden Momente des Erbtodes bzw. (etwas weiter gefaßt) Erbübels und der sich forterbenden Sündigkeit unterscheidet auch die Dogmatik in ihrem Erbsünderbegriff. Vgl. Hurter II 293. Thesis 135: Damnum ab Adamo generi humano peccato illatum eo continetur, quod in omnes suos posteros transfuderit non solum mortem poenasque corporis, quas incurrit, verum etiam peccatum; omnes enim nascuntur peccato obnoxii. Vgl. Scheeben II 618ff. Diese Unterscheidung zwischen Erbtod-Erbübel einerseits und dem entscheidenden Kernpunkt der dogmatischen Erbsündelehre: daß infolge von Adams Sünde alle als Sünder

Die Frage, die uns daraus entsteht und deren Beantwortung bereits mitten in unsre Forschung nach Vorpaulinischem an Erbsündengedanken führt, lautet: Wenn Paulus in Röm 5, 12 ff. wirklich jene beiden großen Folgen von Adams Ursünde abgeleitet hat¹, was hat er dann für diesen Gedanken schon in dem Dokumente, auf das er sich bezog, in Gn 3, vorgefunden?

Wir behandeln zuerst das Problem des Erbtodes in Gn 3.

Die traditionelle Auslegung, welche Gn 3 als Grundstelle für die Lehre ansieht, daß Adams Sünde für die Menschen den Verlust unsterblichen Lebens bedeutet, ist seit Schleiermacher² von der Kritik, wenn auch keineswegs allgemein, so doch nicht selten abgelehnt worden. Schon Reinhard und Bretschneider und später Schenkel³ hatten behauptet, daß die Strafankündigungen in Gn 3, 16 ff. sich nur auf Adam und Eva allein beziehen, nicht auch auf die Nachkommen, und darin liegt schon ein erster Vorstoß gegen die paulinische Interpretation vom Erbtod. So behauptet auch wieder Thackeray, daß in der Erzählung der Genesis nirgends von fortvererbten Wirkungen der Adamssünde die Rede sei. Elend und Tod seien nur für Adam und Eva geltende Strafsentenz. Erst in den apokryphen Büchern der unmittelbar vorpaulinischen Zeit begegne uns der Gedanke einer Vererbung dieser Strafen. Von hier aus erst sei er in Paulus eingedrungen⁴. Nach Charles, dem fleißigen Durchforscher der spätjüdischen Literatur, ist Gn 2, 17 nicht die Androhung des Todes überhaupt, sondern nur des vorzeitigen Todes. Der Gedanke, daß der Mensch im Falle der Treue unsterblich geblieben wäre ('conditional immortality') sei nicht bloß dem dritten Kapitel der Genesis, sondern der ganzen atl Literatur fremd und

geboren werden, anderseits werden wir in folgendem reichlich anwenden, wo es sich uns um die Frage handelt, welche Elemente der Erbsündelehre Paulus schon im jüdischen Denken und Glauben vorfand. Hier, wo die Anwendung der verschiedenartigsten Erbsündebegriffe schon so viel Verwirrung angerichtet hat, ist ein klarer und eindeutiger Maßstab von unersetzlichem Wert.

¹) Ob die traditionelle Auslegung in Röm 5, 12 jene beiden Gedanken mit Recht findet, wird eine spätere Stufe dieser Untersuchung zu prüfen haben.

²) Siehe E. Albert, Zu Gn 3, 17—19.

³) Reinhard, Vorlesungen über Dogmatik 1801. ⁵ 1824, 289 f. — Bretschneider, Handbuch der Dogmatik 1814. II², 1822, 57. — Schenkel, Die christliche Dogmatik II. 1822, 57. — Bei Clemen, Lehre von der Sünde 44.

⁴) P. 31. 'Misery and death are there the sentence pronounced upon Adam and Eve alone...'

trete erst in den spätjüdischen Schriften und im Talmud auf¹. So hat auch Marti-Kayser geurteilt², und Stade hat sehr deutlich behauptet, daß nach atl Anschauung der Tod der natürliche Ausgang des Lebens sei und daß der Gedanke, der Tod sei die Strafe der Sünde, mit Unrecht aus Gn 2 u. 3 geschlossen werde³. Nach Tennant ist die Erzählung der Genesis kein Dokument für die Lehre, daß alle Menschen, oder auch nur daß Adam und Eva wegen der ersten Sünde starben. Allerdings seien dann schon frühzeitig in der jüdischen Literatur der physische Tod und manche geistige Übel von der Sünde Adams abgeleitet worden, so daß Paulus in Röm 5, 12 solche Ansichten recht wohl als bekannt voraussetzen könne⁴. — So läßt sich die Anschauung der modernen Kritik und Religionsgeschichte auch in dieser Frage auf eine sehr kurze Formel bringen:

1) S. The book of the Secrets of Enoch 43 (zu 30, 16): '... This doctrine of man's conditional immortality and of death entering the world through sin does not belong to O. T. literature; for Gn 2, 17, when studied in its context, implies nothing more than a premature death.' Vgl. ders., The Apocalypse of Baruch 45.

2) P. 213: Gn 2, 17 lehre nicht, daß es Ansicht der Hebräer gewesen wäre, der Mensch sei durch die Sünde seiner Unsterblichkeit verlustig gegangen. „Die Todesstrafe «sobald du von dem Baume issest, mußt du sterben» (2,17) ist ohne diesen Hintergrund für gewöhnliche Sterbliche hart genug.“

3) P. 202, Note 1. — Gunkel, Genesis 23 bezeichnet es als „die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, daß die Sterblichkeit eine wesenhafte Eigenschaft der menschlichen Natur sei“, und sagt, „daß erst das späte Judentum unter dem Einfluß neuer, aus der Fremde eindringender Anschauungen zum Glauben neige, daß der Mensch von Gott zu ewigem Leben bestimmt sei“. — In die Reihe der Marti, Stade usw. ist auch E. Albert getreten (zu Gn 3, 17—19 a. a. O. 12). Ebenso ist für Clemen. Die Lehre von der Sünde 242. nach atl Anschauung nur der vorzeitige, durch Leiden vorbereitete Tod Strafe der Sünde. Nach Bruston 61 ist dem ersten Schöpfungsbericht gemäß der Mensch wie das Tier sterblich, nach dem zweiten dagegen ist der Tod des Menschen Folge der Sünde. Diese zweite Ansicht sei im späteren Judentum «l'idée courante» geworden und daher auch von Paulus angenommen worden.

4) Tennant 251: 'The narrative of Genesis, . . . does not teach that Adam became mortal because of his transgression, nor that his trespass was the cause of death to his descendants . . .' Nachdem Tennant dann auf das Auftreten von Erbtodgedanken im spätern Judentum hingewiesen hat, sagt er in bezug auf Paulus und seine Römerbriefstelle: 'it is such a teaching [wie in der spätjüd. Literatur] which the apostle assumes, and which he supposes to need no proof, when he speaks, in Rm V, 12 ff., of the connexion between Adam and the race as regards sin and death.' — Vgl. dazu ebd. 119: 'It may be assumed, that there is no indication of the view that death is a consequence of our parents' sin in Hebrew literature of earlier date than Ecclesiasticus.' Siehe ebd. 121.

daß Adams Sünde den Tod aller verschuldet habe, sei in Gn 3 mit keinem Wort gesagt. Erst die spätjüdische Adamsspekulation (der Apokryphen und Pseudepigraphen) habe diese Lehre ausgebildet und nur, weil Paulus unter dem Einfluß solcher spätjüdischen Theologoumenen stand, sei es verständlich, daß er die Erbtodidee in Gn 3 hineingelesen habe.

Die traditionell-paulinische Erbtodauslegung von Gn 2 u. 3 hat sich der exegetischen und religionsgeschichtlichen Kritik gegenüber mit Gn 2, 7 auseinanderzusetzen; der Schwerpunkt des Problems liegt in Gn 2, 17, und für das Verständnis dieses Verses kommen weiterhin noch Gn 3, 19 und 3, 22 in Betracht.

Gn 2, 7 ist der berühmte Vers, welcher die Menschenschöpfung erzählt. „Da bildete Jahve Gott den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase Lebensodem (נִשְׁמַת חַיִּים) und es ward der Mensch zum lebenden Wesen (לְנֶפֶשׁ חַיָּה).“ Die Väter finden in diesem Verse die Erschaffung der geistigen, unsterblichen Seele¹. Es war ein Exeget der kritischen Schule, der in neuerer Zeit die Stelle im Sinne der Unsterblichkeit auch des Körpers ausgelegt hat. Budde meint, mit der in 2, 7 erzählten Einhauchung des Lebensodems sei nach der Anschauung der Paradiesesgeschichte die Anlage zur Unsterblichkeit gegeben. „solange nicht Gott durch einen allgemeinen Widerruf das Gegenteil festsetzt“. „Vermöge des in seine Nase gehauchten Gottesodems lebt der Mensch und muß solange leben, als dieser Odem in ihm ist“².

Der Vers würde zu einem starken Moment für die paulinische Auslegung dieses Abschnittes der Urgeschichte, wenn es gestattet wäre, ihn nach der Exegese Buddes zu verstehen. Allein Buddes Erklärung kann sich weder auf die Bedeutung des Ausdrucks נִשְׁמַת חַיִּים noch auf den Umstand stützen, daß Gott selbst dem Menschen den Lebensodem einhaucht. Schon Dillmann hat gegen Budde darauf hingewiesen, daß nicht bloß der Mensch, sondern auch das Tier נִשְׁמַת חַיִּים (6, 17; 7, 15) oder נִשְׁמַת חַיָּה hat (7, 22)³. Nach 1, 20 f. 24 sind auch die Tiere „lebende Wesen“ (לְנֶפֶשׁ חַיָּה)⁴. Es dürfte gewagt sein, den gleichen Ausdruck, der in bezug auf das Tier nur das kommende und gehende animalische Leben bedeutet, dort, wo er vom Menschen gesagt wird, im Sinne der „animalischen“ Unsterb-

¹) Siehe bei Aug. Calmet, Commentarius litteralis in Genesim, Parisiis 1789, 78.

²) A. a. O. 61.

³) In 7, 22 hat der massoretische Text נִשְׁמַת רִיחַ חַיִּים (Odem des Geistes des Lebens). Nach Holzinger (bei Kautzsch, Hl. Schrift des AT I⁴ 22 und Genesis 81) ist das רִיחַ als Auffüllung aus v. 15 zu streichen. Vgl. LXX: πνοήν ζωής genau wie 2, 7. Vg.: spiraculum vitae.

⁴) Vgl. Dillmann, Genesis 53.

lichkeit zu pressen. Noch entschiedener als Dillmann haben Holzinger und Albert Buddes Erklärung zurückgewiesen und sind in deren Ablehnung bis zu dem Punkt gegangen, daß sie sagten, es werde „der Unterschied des Menschen vom Tiere nicht sofort präzisiert“¹ oder es sei „hinsichtlich der נִפְשׁ חַיָּה und des dadurch bedingten Lebens kein Unterschied zwischen Mensch und Tier“², d. h. doch zu der Behauptung, Gn 2, 7 stelle überhaupt keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier dar. Das ist das andere Extrem. Es geht sicherlich zu weit, wenn Budde aus der Tatsache, daß Gott selbst den Odem des Lebens einhaucht, den Schluß zieht, es sei damit die Anlage zur leiblichen Unsterblichkeit gegeben. Wenn der göttliche Odem unsterblich ist, dann kann immer noch das Gefäß zerfallen, in das er gelegt wird und dessen Staubbatur gerade in 2, 7 ausgesagt wurde. Auf der anderen Seite aber zieht schon die eingehende und liebevolle Art, mit welcher hier die Erschaffung des Menschen geschildert wird, eine klare trennende Linie zwischen Mensch und Tier, und die נְשַׁמַּת חַיִּים von 2, 7 ist dadurch um unübersteigbare Höhen über die רוּחַ חַיִּים von 6, 17; 7, 15 und die נְשַׁמַּת חַיִּים von 7, 22 erhoben, daß sie Hauchung aus Gottes Mund ist. „So naiv diese Einkleidung ist, so ist es doch ein tiefer Gedanke: der Mensch ist gottverwandt, sein Odem ist eine Ausstrahlung Gottes“³. So ist (trotz Albert) Gn 2, 7 das Dokument der Geistseele, ein einzigartiger Adelsbrief des Menschen, den er vor dem Tiere voraushat⁴.

¹) So Holzinger 25.

²) So Albert, Zu Gn 3, 17—19, 4.

³) Gunkel, Genesis 6. Diesen Satz dürfte Albert übersehen haben, wenn er a. a. O. 3 schreibt, daß nach Gunkel hier nur die Tatsache des Lebens erklärt werden soll und jeder weitere Gedanke der Erzählung ferne liege. Gunkel sagt allerdings (S. 6 f.) gegen Buddes Auslegung: „Der Gedanke, daß der Mensch mit der Bestimmung oder wenigstens mit der Anlage zur Unsterblichkeit geschaffen sei, ein Gedanke, den man aus der Beseelung durch Gottes Odem hat schließen wollen, liegt der Erzählung, die nur die Tatsache des Lebens erklären will, und der hebräischen Antike überhaupt fern.“ Allein die oben angeführten Worte zeigen doch, daß Gunkel daneben eine Ahnung für den auszeichnenden Adel behält, der in Gn 2, 7 für den Menschen aufstrahlt.

⁴) So im wesentlichen auch Dillmann a. a. O. 53: „Da der Verfasser nur vom Menschen, nicht aber von den Tieren (2, 19) die Einhauchung durch Gott aussagt, so scheint, daß in derselben der spezifische Vorzug des Menschen vor dem Tier . . . bestehen soll, das heißt, daß mit dieser dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mitteilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes, gemeint ist.“ Auch Bennwitz 238 findet darin, daß von den Tieren das besondere Einhauchen des Lebensodems nicht ausgesagt wird, wenigstens die niedere Stellung der Tiere dem Menschen gegenüber ausgedrückt. Vgl. noch Hummelauer 127 f.: „In Genesi non exhibentur animalia Dei halitu ad vitam

Immerhin, wenn die Bedeutung von Gn 2, 7 auch keineswegs in jener Tiefe liegt, in welche Holzinger und Albert den Vers hinabgedrückt haben, so bleibt bestehen, daß die Stelle als Beleg für die ursprüngliche leibliche Unsterblichkeit der Stammeltern auszuscheiden hat. Hier behalten Dillmann¹, Holzinger², Gunkel³, Bennewitz⁴, Albert⁵ gegen Budde recht. Die leibliche Unsterblichkeit ist in Gn 2, 3 positiv und direkt überhaupt nirgends ausgesprochen, sondern wird, wo sie angenommen wird, wie in der dogmatischen Urstandslehre und in der traditionellen Exegese aus Gn 2, 17 und aus der Rolle, die der Lebensbaum innehat, erschlossen⁶.

Gn 2, 17, der Vers, welcher im Mittelpunkt der Frage nach dem Erbtod in Gn 3 steht, enthält die Todesdrohung an Adam. Gott hatte den Menschen in das Paradies gesetzt, mitten in seine blühenden Reichtümer und in sein lachendes Glück (Gn 2, 7—15). Der sittliche Gott stellt eine sittliche Probe 2, 16 f.: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du beliebig essen, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen darfst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, wirst du sicherlich sterben: *בְּיוֹם אֵכֶלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת*“⁷.

Rein für sich genommen, abgetrennt vom Kontext, bedeuten diese letzteren Worte ohne Zweifel ihrem nächstliegenden Sinne nach die Androhung der Todesstrafe für den Tag des Genusses vom Baume. Es liegt in den Worten für sich zunächst gar nichts, wo-

excitata, sed solus homo, atque ita eiusdem prae illis eminentia demonstratur.“ Derselbe sagt 128: „Hac imagine clare repraesentatur animae prae corpore excellentia, quod . . . ex Dei ore procedit; eius item spiritualis natura, non e terra i. e. materia petita.“ Ferner vgl. Hetzenauer 531.

Alberts Einwand, es sei ja auch bei der Schöpfung des Weibes nicht das geringste von einer Einhauchung des göttlichen Lebensodems erzählt (S. 3 f.), ist hinfällig. Der J (vgl. P in 1, 26 f.) hat in 2, 7 die höhere, über dem Tier stehende Natur des Menschen einmal, und damit für allemal im Bilde ausgesprochen.

¹) Genesis 54.

²) P. 54.

³) Genesis 6 f. Siehe oben 24 a, Note 4.

⁴) P. 238: „Für die Anschauung, daß der Tod als Strafe der Sünde gedacht sei, hat die Stelle kein Gewicht.“

⁵) Zu Gn 3, 17—19, 3.

⁶) Etwa nach dem Syllogismus: „Mors est poena peccati: ergo sine peccato mors futura non fuisset.“ Pesch III 95. Die Dogmatik ergänzt ihren Beweis aus Stellen wie Sap 1, 13. 14; 2, 23. 24; Röm 5, 12 ff.

⁷) Das *מוֹת* vor dem *תָּמוּת* (inf. absol. vor dem Verbum) dient zur Verstärkung des Verbalbegriffs. Bei Drohungen pflegt der so gebrauchte Infinitiv die Gewißheit zu bezeichnen. Vgl. Gesenius-Kautzsch. Hebräische Grammatik²⁷, Leipzig 1902, 344.

durch man gezwungen würde, sie als eine absolute Todesandrohung in dem Sinne zu verstehen, daß der Mensch, wenn er nicht von der Frucht gegessen hätte, überhaupt nicht gestorben wäre. Vielmehr geschieht dem Wortlaut des Verses auch dann volle Befriedigung, wenn man die göttliche Sanktion als bloße Drohung mit dem sofortigen, vorzeitigen, wenn man will auch gewaltsamen Tode nimmt, d. h. als Androhung eines Todes, der auch ohne die Sünde eingetreten wäre und wegen der Sünde nur vor der Zeit, nämlich am Tage des Genusses (בַּיּוֹם אֲכָלְךָ), eintreten sollte. Die paulinische und traditionelle Auslegung vom Tod, der „durch die Sünde in die Welt kam und auf alle überging“, würde allerdings dann endgültig in Gn 2, 17 ihren Stützpunkt verlieren.

Allein diese Exegese wird schwierig, sobald man versucht, den Vers in dieser Auslegung in das Ganze der Sündenfallserzählung einzuflügen. Es klafft ein Widerspruch zwischen 2, 17 und 3, 7 ff., weil der in 2, 17 (nach jener Erklärung) angebrachte Tod in Wirklichkeit keineswegs am Tage des Genusses eintritt. In diesem Widerspruch und in seiner Auswirkung auf das Verständnis von 2, 17 liegt der Schwerpunkt des Erbtodproblems in Gn 2. 3.

Es hat Exegeten gegeben, welche Gn 2, 17 im oben angegebenen Sinn nahmen und damit das Recht des Apostels zur Aussage von Röm. 5, 12 fallen ließen. Um den Widerspruch, der dann mit Gn 3, 7 ff. entsteht, zu beseitigen, schufen sie die Hypothesen der Fiktion und der mildernden Abänderung.

Die Fiktionshypothese macht Gott zum Lügner. Gn 2, 17 ist fingierte Sanktion, eine pädagogische Lüge. Gott droht den Tod an, aber nur zum Scheine. Um dem ersten Menschen sein Verbot ernst und wichtig zu machen, redet er ihm mit bewußter und gewollter Täuschung ein, daß er ihn nach frischer Übertretung mit dem Tode bestrafen werde — oder daß die Früchte giftig seien. Diese Fiktionshypothese wurde z. B. von Albert vertreten: „Gott hat, da die Menschen nicht sofort sterben, diese also nur schrecken wollen mit dem Tode, um sie so nachdrücklich wie nur möglich im Gehorsam zu erhalten¹⁾“. Ohne den Gedanken, daß nach Gn 3 der Tod erst durch die Sünde in die Welt kam, ganz abzulehnen, hat auch schon Knobel eine Fiktion angenommen und gemeint, daß die Worte sich auf die schädliche, lebensgefährliche Wirkung der Frucht beziehen. Wie ein Vater bei Verboten den Kindern schlimmere Folgen drohe, als er wirklich besorgt, so kündige auch Jahve nur, um den Menschen

¹⁾ Zu Gn 3, 17—19, 4. Auch Tennant scheint so zu meinen. P. 118 schreibt er: 'Gen II, 17 cannot, without violence, be made to contain anything but an unfulfilled threat.'

desto sicherer abzuhalten, den alsbaldigen Tod als Wirkung der Frucht an¹.

Allein es widerspricht der ganzen sittlichen Höhenlage der biblischen Urgeschichten, ihrem Gott eine Unwahrheit in den Mund zu legen. Der Verfasser von Gn 2, 3 läßt seinen Jahve nimmermehr lügen. Man hat gewiß den Gottesbegriff von Gn 3 verdächtigt. Gegen Dillmanns Ausspruch, daß das Gotteswort in 2, 17 keine müßige Drohung sein könne², hat Albert nach anderen die Behauptung geprägt, der Gott in Gn 1—11 sei der Gott der Sage, der . . . „eifrig darüber wacht, daß seine Geschöpfe in gewissem Abstand von ihm bleiben, damit sie ihn nicht eines Tages in seiner Machtstellung gefährden“³. Gewöhnlich aber anerkennt man gegenüber diesen radikalsten Ansichten, welche wichtige Bestandteile des Textes mißdeuten⁴, daß zwischen der einfachen und naiven Anschauungswelt jener Erzählung ein Ethos von staunenswerter Hoheit aufragt, und daß sich aus den Bildern der Urgeschichte ein Gottesbegriff emporhebt, der keine sittliche Makel verträgt. Der Gott des Paradieses ist der mahnende Lehrer und Anwalt und der Rächer des Sittengesetzes⁵. Man darf dem Verfasser nicht die Kühnheit zumuten, ihn zugleich zu seinem ersten Übertreter zu machen. Warum auch sollte J seinen Gott lügen lassen? Ist das Strafgericht, das tatsächlich über den Menschen hereinsinkt: der Verlust des Paradieses, die Not und Pein eines harten Lebens, an dessen Ende der Tod steht (3, 16—19) nicht tragisch genug, um als Unterlage einer ernsten, schreckenden Drohung zu dienen?

1) P. 33. Wie Dillmann, Genesis 63 angibt, haben schon Clericus, Eichhorn angenommen, Gott wolle in 2, 17 die Früchte des Erkenntnisbaumes als giftig hinstellen. Vgl. besonders wieder neuerdings Albert, Ein neuer Erklärungsversuch 177: „Die beiden Menschenkinder (können) Gottes Wort 2, 17 nur so aufgefaßt haben . . ., daß die Früchte den Tod verursachen, daß es also ein Giftbaum ist, vor dem Gott sie gewarnt hat.“

2) Genesis 78.

3) Zu Gen 3, 17—19, 9: Das Wort eines solchen „Gottes“ dürfe noch nicht als unverbrüchlich betrachtet werden.

4) Siehe, was oben (S. 17 ff.) gegen solche kulturevolutionistische Eintragungen gesagt wurde.

5) Selbst Gunkel, der sonst selber stark geneigt ist, die biblischen Urvorstellungen vom Standpunkt einer primitiven Kulturstufe zu beleuchten, sagt: „Die biblische Urgeschichte redet von einem Gott, der das Gute will, der die Sünde zornig straft, der aber zugleich an dem Frommen seine Lust hat und sich selbst des Sünders erbarmt . . . Die hebräische Religion ist monotheistisch und hat mit der Sittlichkeit einen engen Bund geschlossen.“ „Die babylonischen Mythen und das Alte Testament.“ Vortrag vom 21. Oktober 1910 zu Darmstadt, Wochenbeilage der „Darmstädter Zeitung“ vom 29. Oktober 1910 — zitiert bei Kneib Ph., Handbuch der Apologetik, Paderborn 1912, 267.

Man kann diesen beiden Argumenten, die auch van Hoonacker¹ schon gegen Albert vorgeführt hat, ein drittes zufügen. In 2, 17 sagt Gott: Ihr werdet gewiß sterben, in 3, 4 die Schlange: Ihr werdet gewiß nicht sterben. Hier steht kontradiktorisch Aussage gegen Aussage. In 3, 13 legt nun J dem Weibe das Wort in den Mund: „Die Schlange hat mich belogen (הַשִּׁנְיָאִי) und ich aß.“ Es mag sein, daß dieser Ausspruch: „Die Schlange hat mich belogen“ im Munde der Eva nur als der Ausdruck einer allgemeinen Enttäuschung über die Art zu nehmen ist, wie sich das Schlangenvort von 3, 4 f.: „Ihr werdet gewiß nicht sterben . . ., ihr werdet wie Gott sein“ traurig erfüllt hat. Für jeden Fall ist der Vers ein bindendes Moment nicht bloß dafür, daß es der Absicht des Verfassers durchaus widerspricht, wenn man die Lüge von der Schlange wegnimmt² und auf die Seite Gottes verlegt, sondern überhaupt dafür, daß Gn 2, 17 nicht lediglich die Androhung des sofortigen, d. i. eines bloß vorzeitigen Todes ist³.

Die Hypothese der mildernden Abänderung läßt den Ernst und die Wahrheit der Gottesdrohung unangetastet. Nach ihr erleidet aber der barmherzige Gott einen Umfall. Nach Gunkel hat der alte Erzähler die Schwierigkeit, welche moderne Erklärer in der Nichterfüllung der göttlichen Worte finden, nicht so stark empfunden; befragt, hätte er vielleicht geantwortet, Gott bleibe Herr seiner Worte oder in seiner Güte habe ihn sein strenges Wort später gereut. „Er wird eine besondere Barmherzigkeit Gottes darin gesehen haben,

1) Connexion 133: 'What we have chiefly to object in this interpretation of the sanction of God's law is that it makes the biblical author charge God with a lie, whilst on the other hand all agree in extolling the moral standard of that same author as a very high one?' Ibid. 134: 'Why should he have thundered only with false threats, when in truth such dreadful penalties were in store for the sinner.'

2) Vgl. z. B. Tennant, welcher p. 43 so weit geht, die Schlange des Paradieses als 'a power beneficent to man' zu bezeichnen.

3) Gegen die oft mit dieser Hypothese verbundene spezielle Annahme, Gott habe die ersten Menschen dadurch von dem Genuß des Baumes abschrecken wollen, daß er seinen Früchten Giftwirkung zuschrieb, hat schon Dillmann gesagt (Genesis 36): „In diesem Fall wäre er einfach ein Baum des Todes und auch so zu nennen.“ Das Verbot Jahves (2, 17) enthält in der Tat kein einziges Wort, welches Adam zur Vermutung hätte bringen können, daß der Baum und seine Früchte durch ihre natürliche Wirkung dem Leben schädlich seien. Der Name, welchen Gott dem Baum gibt, führt von einer solchen Vorstellung sogar entschieden ab. Die Ausdrücke, in denen der göttliche Befehl gegeben wird, zeigen, daß nicht eine natürliche Folge des Genusses, sondern eine positive d. i. durch positives Gesetz für den Fall des Ungehorsams sanktionierte Strafe der Gegenstand der Drohung ist. Vgl. v. Hoonacker a. a. O. 136.

daß er nachher dies Wort nicht in Erfüllung gehen ließ¹.“ Auch nach Skinner² ist dieser Weg der Erklärung der beste.

Man kann zunächst darauf hinweisen, daß diese Annahme eines göttlichen Stimmungswechsels nicht notwendig die paulinische Auslegung der Genesiserzählung ausschließen muß. Es wäre der Fall denkbar, daß auch derjenige Tod, der ohne die Sünde überhaupt nicht eingetreten wäre, in Gn 2, 17 schon für den Tag der Übertretung angedroht, aber zuletzt vom barmherzigen Gott verschoben worden wäre. Der katholische Exeget Hummelauer S. J. hat wirklich diese Ansicht vertreten³. Allein vom Texte der Genesiserzählung aus beurteilt, dürfte auch diese Hypothese abzulehnen sein. Der Schriftsteller hat die Erlaubnis, seinen scharfsinnigen Leser manches zwischen den Zeilen lesen zu lassen, aber es gibt in dieser Freiheit Grenzen. Die Abänderung der Todesdrohung von 2, 17, die so beherrschend und furchterregend (vgl. 3, 3) am Eingang der ganzen Erzählung steht, hätte doch wenigstens angedeutet werden müssen. Aus dem dreifachen schweren Strafurteil in Gn 3, 14—19 spricht aber im Gegenteil immerhin soviel sittliche Strenge und beleidigte Majestät, daß sich die Annahme einer Milde, welche die Strafe abändert, durchaus nicht nahelegt, — wie auch v. Hoonacker bemerkt: “The tone in which the threefold doom is pronounced, Genesis III, 14 ff., does not at all indicate a mitigation of the penalty first intended⁴.”

Ebenfalls mit Beseitigung der paulinisch-traditionellen Erbtodauslegung ist vereinzelt versucht worden, die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß man 2, 17 vom geistigen Tod verstand, der im Augenblick der Sünde eingetreten sei. So neuerdings Edm. Hoppe⁵. Wie König richtig sagt, scheitert diese Erklärung schon an der Wortbedeutung des נִפְּטָה⁶. Auch Gesenius (s. v. נִפְּטָה) führt keine

¹) Genesis 10.

²) P. 67: ‘The simple explanation is that God having regard to the circumstances of the temptation changed His purpose and modified the penalty.’ Man hat früher — so Hoffmann, Baumgarten, vgl. M. Baumgarten, Theol. Kommentar z. Pentateuch I. Kiel 1843, 43 — die Abänderung der Strafe mit der inzwischen erfolgten Erschaffung des Weibes in Beziehung gebracht. Es braucht nicht mehr betont zu werden, daß eine solche Beziehung im Text nicht den geringsten Anhaltspunkt hat.

³) P. 141: „Uti a veracitate et fidelitate non recedit, qui maius promissis concedit praeonium, ita neque qui leviozem quam minatus erat infligit poenam. Mortem illico secuturam minatus erat Deus: mox sententiam benignus exsequi differt.“

⁴) Connexion 132. Auch Bennewitz 241 lehnt diese Annahme ab.

⁵) Mitteilungen der Vereinigung positiver Religionslehrer, 1916, Nr. 2 — zitiert bei König, Genesis 212.

⁶) A. a. O. 212 Fußnote.

einzigste Stelle an, in welcher das Verbum ein geistiges Sterben bedeuten würde. Zu dieser philologischen Schwierigkeit kommt eine ebenso entscheidende kontextliche: In 3, 22b wird die Bedeutung des leiblichen Todes für Gn 2, 17 „direkt vorausgesetzt“¹ (König). Es erscheint mir ferner auch kaum glaubhaft, daß das Wort, mit dem Eva in 3, 3 die Gottesdrohung wiederholt, nach der Absicht des J vom geistigen Sterben zu verstehen wäre. Da man dem Verfasser in einer Erzählung, die vierzig Verse umfaßt, eine einheitliche Vorstellung in bezug auf den Tod, von dem er redet, zuschreiben muß, so ist auch darin noch einmal die Richtung bezeichnet, in welcher 2, 17 auszulegen ist. So weist alles darauf hin, daß das Todesverhängnis, welches drohend über der Erzählung von der ersten Menschengeschichte steht, nicht das des geistigen, sondern des leiblichen Todes ist.

Wir ziehen die Schlußfolgerung: Gn 2, 17, im nächstliegenden Sinne als Androhung eines bloß vorzeitigen, sofortigen Todes verstanden, schafft, sobald man es in den Kontext stellt, einen Widerspruch, und es gibt keine haltbare Hypothese, die diesen Widerspruch zu überbrücken vermöchte. Derjenige Sinn von 2, 17 also, der sich, wenn man den Vers rein für sich betrachtet, zunächst ergeben möchte, erweist sich angesichts des Zusammenhangs als unbrauchbar.

Die Konsequenz, die daraus hervorgeht und in der Geschichte der Auslegung immer wieder — vom Buch der Jubiläen² angefangen bis zu den neuesten Kommentaren — daraus gezogen wurde, ist, daß man für Gn 2, 17 einen Sinn suchen muß, den der Wortlaut des Verses gestattet und der sich zugleich widerspruchsfrei in das Ganze des Zusammenhangs eingliedern läßt. Die beiden Ausdrücke, die in dieser Richtung eine gewisse Biegsamkeit aufweisen, sind **כָּיּוּם** und **מֵוֹת תָּמִיד**.

Wie das hebräische Lexikon ausweist³, ist der Ausdruck **כָּיּוּם**

¹) Der Mensch wird aus dem Paradies vertrieben, „damit er nicht . . . von dem Baum des Lebens nimmt und ißt und ewig lebt“.

²) Das Buch der Jubiläen löst die Schwierigkeit sehr originell mit Hilfe des biblischen Gedankens, „daß tausend Jahre vor Gott wie ein Tag“ sind (s. Ps 90, 4 und vgl. 2 Petr 3, 7). Adam muß wegen der Drohung Gn 2, 17 siebenzig Jahre vor seinem tausendsten Lebensjahr sterben: „denn tausend Jahre sind wie ein Tag im Zeugnisse der Himmel . . . deshalb hat er die Jahre dieses Tages nicht vollendet, sondern ist an ihm gestorben.“ Jub. 4, 30. Vgl. ganz im Gefolge dieser Idee der Jubiläen bei Just. Mart., Dial. c. Tryph. 81 (Migne, P. gr. 6, 670): „Cum Adae dictum fuisset, quod die de ligno edisset, eo moriturum, mille illum annos non implevisse scimus.“

³) Vgl. Gesenius-Buhl; E. König, Hebr. und aram. Wörterbuch^{2 u. 3} 1922, je s. v. **כָּיּוּם**.

mit folgendem Infinitiv keineswegs immer im wörtlichen Sinne = „an dem Tage, wo“ zu nehmen¹, sondern in vielen Fällen hat sich seine Bedeutung, bis zur Aufgabe jeder Fixierung auf einen bestimmten Tag, verflüchtigt, so daß die Phrase sehr oft zur bloßen allgemeinen Zeitpartikel wurde = „zu der Zeit, wo, wann“ oder „als“². Wendet man diese lexikalische Möglichkeit auf das **בְּיוֹם** in Gn 2, 17 an, dann ergibt das einen ersten Weg, auf dem sich der Widerspruch zwischen der Gottesdrohung und ihrer Nichterfüllung glatt beseitigen ließe. Gn 2, 17 ist dann nicht mehr die Androhung des sofortigen, d. i. für den Tag der Übertretung in Aussicht gestellten Todes, sondern des Todes überhaupt, der nach getaner Sünde — gleichgültig zu welcher nähern Zeit — eintreten soll. Eine Reihe von Exegeten hat diesen Weg für gangbar gehalten³. Albert hat allerdings gegen diese Lösung ein sehr ernstes Argument vorgeführt. Obwohl er die lexikalische Möglichkeit der allgemeinen Bedeutung des **בְּיוֹם** grundsätzlich zugesteht und für einige Fälle fordert⁴, lehnt er sie für Gn 2, 17 (und Ex 10, 28) sehr entschieden ab. Im Unterschied von allen andern Fällen, wo das Adverb einen reinen Temporalsatz verrete, verliere es hier (und in Ex 10, 28), wo es in einen Kausalsatz eingebettet stehe, überhaupt jeden temporalen Charakter und werde zu einem reinen Bedingungssatz, sobald man es als allgemeine Zeitpartikel = „wann“ (Dillmann) oder „sobald, wenn“ (Holzinger) zu übersetzen suche. Das temporale **בְּיוֹם** komme auf diese Weise überhaupt nicht mehr zur Geltung⁵. Allein der Einwand ist nicht entscheidend. Wenn man 2, 17 in der Form der Gleichzeitigkeit übersetzt, die Albert seiner Kritik zugrunde legt: „wenn ihr davon esset, werdet ihr sterben“, dann drängt sich allerdings, da die Handlung in der Zukunft liegt, das konditionelle Verhältnis der beiden Satzteile so sehr vor, daß der temporale Sinn der Partikel kaum mehr empfunden wird. Allein wie im Js 11, 16⁶ das **בְּיוֹם עָלָיו** ein der Handlung des übergeordneten Satzes gegenüber vergangenes Ereignis bedeutet, so steht nichts im Wege auch

1) So wird es z. B. Gn 21, 8 verwendet.

2) Vgl. z. B. Ex 10, 28; Gn 2, 4; Ex 6, 28; Nm 3, 1: „Dies sind die Nachkommen Aarons und Moses' zu der Zeit, da Jahve auf dem Berge Sinai mit Moses redete (**בְּיוֹם דִּבֶּר**):“ Js 11, 16: So gibt es eine Straße für den Rest seines Volkes, . . . wie eine solche für Israel vorhanden war zu der Zeit, da es aus Ägypten heraufzog (**בְּיוֹם עָלָיו**).“

3) Vgl. Hetzenauer 540: „quo die, i. e. quando; Dillmann 63; Holzinger 28; Bennewitz 240.

4) Für Nm 3, 1 und Js 11, 16. Vgl. Zu Gn 3, 17—19, 6.

5) A. a. O. 6.

6) Vgl. auch 3 Kg 2, 37.

in Gn 2, 17 das **בְּיוֹם אֲכָלְךָ** in vorzeitigem Sinne zu nehmen, und Albert hätte nur statt des Futurs das Futurexakt einzusetzen brauchen: „sobald wenn“ oder einfach „wenn“ oder „nachdem“ oder „zu der Zeit, da (**בְּיוֹם**) du davon gegessen haben wirst, wirst du sterben“, um zu erkennen, daß im Falle der allgemeineren Fassung die temporale Funktion des **בְּיוֹם** keineswegs so restlos verloren geht, wie er anzunehmen geneigt ist. Albert will seinen Einwand in der Richtung seiner Auffassung von 2, 17 auswerten: es handle sich um die Androhung des sofortigen Todes¹. Daß Eva dort, wo sie sich auf die Todesdrohung bezieht (Gn 3, 3), jede zeitliche Anberaumung wegläßt, scheint aber doch ein nicht zu unterschätzendes Moment dafür zu sein, daß nach der Absicht des Verfassers das **בְּיוֹם**, d. i. das sofortige Eintreten des Todes, sicherlich nicht die Spitze der göttlichen Drohung sein soll.

Aber man lasse **בְּיוֹם** in seiner ursprünglichen Bedeutung, in welcher es den Tag festsetzt. Es gibt einen andern Weg, die Schwierigkeit zu überwinden, der sich mehr an das **מֵוַת הַמּוֹת** hält. Statt, wie es Albert tut, Ex 10, 28 zur Erklärung heranzuziehen, bevorzugen wir² die Analogie eines andern Verses, der sich in der Simeierzählung des ersten (dritten) Königsbuches findet (3 Kg 2, 36 ff.). König Salamo verbietet Simei unter Todesstrafe, Jerusalem zu verlassen. Er kleidet seine Drohung in die Worte (2, 37): „An dem Tage, da du hinausgehst und den Bach Kidron überschreitest, — merke dir wohl — mußt du gewiß sterben“: „**בְּיוֹם צֵאתְךָ יָדַע תָּדַע... יָדַע תָּדַע**... **כִּי מוֹת תָּמוּת**“. Der Aufbau ist ganz ähnlich demjenigen von Gn 2, 17. Das **בְּיוֹם** mit Infinitiv und das **מֵוַת הַמּוֹת**, die zwei Bestandteile der göttlichen Drohung in der Genesis, werden hier nur durch das **יָדַע תָּדַע** unterbrochen. Allein schon v. Hoonacker hat gezeigt³, daß diese Worte nicht etwa das Hauptverbum darstellen, also nicht eine Erkenntnis bezeichnet werden soll, die am Tag des Hinausgehens Platz greift, sondern daß die Worte vielmehr ein Schaltebegriff im Sinne eines präsentischen Imperativs sind: „An dem Tage, da du hinausgehst . . . — das sollst du (jetzt) wohl wissen —, wirst du sicher sterben.“ Die Stelle gleicht der Genesisstelle noch in einer

¹) A. a. O. 6: „Jede Übersetzung, die das **בְּיוֹם** zwar wiedergeben sucht als allgemeine Zeitbestimmung, wodurch dann aber der temporale Charakter ganz verloren geht und ein Bedingungssatz daraus wird, ist unberechtigt. Es ist also in 2, 17 b mit dem sofortigen Tod nach dem Genuß gedroht.“

²) Mit v. Hoonacker, der zuerst diesen Weg mit Erfolg ging. Vgl. Connexion 134 ff.

³) v. Hoonacker verweist auf die Absicht der salomonischen Warnung und auf Stellen wie Gn 20, 7; 15, 23; Jos 23, 13; 1 Sm 28, 1.

andern entscheidenden Hinsicht: auch die königliche Drohung von 3 Kg 2, 37 geht streng wörtlich hinsichtlich der Tagfixierung nicht in Erfüllung. Simei verläßt die Stadt, geht nach Gath; der König erfährt es, läßt ihn rufen, verhört und verurteilt ihn — er wird hingerichtet. Das alles läßt sich nicht zwischen einen Morgen und Abend spannen — die Todesdrohung erfüllt sich, aber nicht „am Tage des Hinausgehens“. Gleichwohl wird man hier schwerlich einen Widerspruch suchen. Man könnte auch in diesem Verse das יום in einem allgemeineren Sinne verstehen. Aber noch besser dürfte die Lösung werden, wenn wir das יום in seinem ursprünglichen Sinn belassen und dafür vermuten, es sei dem König überhaupt nicht so sehr um die Anberaumung der Exekution gewesen, als vielmehr darum, seinem Untertanen in scharfer Form zum Bewußtsein zu bringen, daß er vom Tage des Ungehorsams an ein Todgeweihter, ein dem Todesurteil Verfallener sein werde: „An dem Tage, da du hinausgehst — merke dir das wohl —, (gilt für dich:) du sollst des Todes sterben.“ Übertragen wir das Ergebnis auf Gn 2, 17, so erhalten wir auch dort einen glatten Sinn: „An dem Tage, da du davon issest, (gilt für dich das Urteil:) du wirst des Todes sterben“¹.

¹) Vgl. ähnlich v. Hoonacker: „On the day that thou eatest thereof thou standest under death-doom: death-penalty shall stand fixed against thee.“ A. a. O. 135 f. Die Lösung berührt sich mit der in der Geschichte der Auslegung öfter vertretenen Deutung des יום = „du wirst sterben müssen“ oder „du wirst dem Tode verfallen sein“. Vgl. z. B. Bellarmin 316: „... nihil aliud significare nisi morti obnoxius eris“; auch Hoberg, Genesis 33, der sich an Calmets Wort anschließt: „necessitatem tantum subeundae mortis designat.“ Vgl. auch noch Dier 28: „Es wird für dich der Tod daraus folgen.“ Nach Bennewitz 240, welcher geneigt ist, das יום im weiteren Sinn als allgemeine Zeitangabe zu nehmen, hat „doch der Tag der Übertretung seine tief einschneidende Bedeutung: von dem Tage an ist der Mensch dem Tod verfallen“.

Die von Symmachus vertretene (θνητός ἔσσι), von Hieronymus gelobte (vgl. Quaest. hebr.: melius interpretatus est Symmachus dicens: mortalis eris) neuerdings von Tapphorn 73 angenommene Deutung = „du wirst sterblich werden“ ist weniger textgemäß — vgl. Bennewitz 238 — und könnte leicht die Anschauung voraussetzen, daß der Mensch vorher im Besitze einer anerschaffenen, natürlichen Unsterblichkeit gewesen sei. Vgl. daher Hummelauer 141: „Textus ita verti nequit, et praeterca mortalis erat homo, sive peccaret sive peccato abstineret.“ — Etwas weit hergeholt ist die Deutung: der Tod beginne schon tatsächlich am Tag des Genusses in den menschlichen Mühen und Leiden, die seine Verbote sind. Vgl. Bennewitz 241: „Die Mühen und Leiden, die dem Menschen als Strafe zudiktirt werden, sind Boten des Todes, die immer wieder anklopfen und ihn in Erinnerung bringen. Darin tritt das Todesverhängnis in Erscheinung.“ So

Die göttliche Drohung muß einen Nerv haben. Wenn — wie wir sahen, daß manche Exegeten annahmen — der Kern der Gottesdrohung darin läge, daß im Falle der Übertretung der Tod, der sonst später eingetreten wäre, vorzeitig, nämlich sofort erfolgen sollte, so hätte die Drohung immerhin eine Seele. Das wäre, wo man nicht natürliche Giftwirkung annimmt, jene Todessanktion, die auch das menschliche Strafgesetzbuch als höchste und fürchterlichste Sanktion kennt. Wir haben aber gefunden, daß diese Erklärung von 2, 17 unhaltbar ist, weil sich die Drohung in diesem Sinne nicht erfüllt und weil es keine Hypothese gibt, welche die Schwierigkeit dieser Nichterfüllung befriedigend hinwegdeuten könnte.

Es blieb uns nur der Weg, Gn 2, 17 innerhalb seiner philologisch möglichen Auslegungen umzudeuten: entweder in dem Sinne: „Sobald du davon issest, wirst du sterben müssen“ — oder in dem andern: „An dem Tage, da du davon issest, tritt für dich das Urteil in Kraft: du wirst sicherlich sterben.“ Worin liegt aber bei dieser Art der Erklärung die Pointe der Drohung? Welches ist hier die Strafe, die der erste Mensch für seine Übertretung erleiden soll? Die Frage ist überaus wichtig, weil hier, wie ich glaube, die paulinische Auslegung vom „Tod, der durch die Sünde kam“, ihre tiefste Berechtigung empfängt; denn Gn 2, 17 verliert jetzt seine Spitze, wird gegenstandslos und inhaltslos, wenn man es nicht als Androhung eines Todes versteht, der ohne die Sünde überhaupt nicht eingetreten wäre. Was soll die Drohung: Nach der Sünde wirst du sterben müssen, wenn der Mensch vor der Sünde es ebenso mußte? Was soll es Schreckendes enthalten: Vom Tage der Sünde an schwebt ein מות תָּמוּת über deinem Haupte, wenn dieses Todesurteil schon vor und auch ohne die Sünde die Wege des Menschen umschattete? Der Mensch ist vor der Sünde unsterblich, der Tod soll erst die Folge der Sünde sein — das ist das Postulat einer widerspruchslosen, geradlinigen Exegese von Gn 2, 3, und Gn 2, 17 fällt inhaltslos aus dem Ganzen des Zusammenhangs, wenn man dem Erklärer die Erlaubnis entzieht, dem Verse diesen Gedanken unterzulegen.

Die physiologische Anthropologie, die Geologie und nochmals die Exegese greifen diese paulinische, traditionelle Auslegung vom positiven, historischen Ursprung des menschlichen Todes an. Die Physiologie sagt: Der Mensch vor der Sünde war physio-

mehrere, u. a. schon Tirinus: „Adamum eodem, quo peccavit momento, coepisse mori corpore, nempe longa illa phthiseos seu internae corruptionis morte, qua . . . vix nati morimur et ad interitum ducimur.“ Bei Hummelauer 141; hier auch Beurteilung. Weiteres zur Geschichte der Auslegung siehe bei Tapphorn 72 f.; Hummelauer 141; auch Bennewitz 238 f.

logisch das, was er nach der Sünde war und heute ist, d. i. ein Organismus, der blüht, sich verbraucht, altert, stirbt. Die Geologie weist nach, daß der Tod schon lange bevor ein Mensch lebte, „in der Welt war“¹. Die Exegese führt Gn 3, 19 vor. In diesem Verse (wie in 2, 7a) werde vom Verfasser selbst — in diametralem Gegensatz zu jener Auslegung — der Tod davon abgeleitet, daß der Mensch aus Erdenstaub ist² d. i. von seiner natürlichen, physiologischen Anlage. Der Jahvist sei so weit entfernt von der Anschauung, daß der Tod erst als Strafe für die Sünde in die Welt gekommen sei, daß er ihn sich (in 3, 19) vielmehr von Anfang an mit der Natur des Menschen gegeben denkt. Der Tod werde in dieser Stelle geradezu als der natürliche Abschluß des Lebens genannt, — nicht als Strafsentenz, sondern „als Zeitangabe, bis zu welcher der Fluch [der Lebensplage] sich wirksam zeigen soll“³.

Dieser Einwand hat keinen Gegner. Die traditionelle Exegese, welche Gn 3 von dem durch die Sünde Adams verursachten Tod versteht und gegen welche sich der Einwand hauptsächlich richtet, nimmt selber an, daß der Mensch auch vor der Sünde schon sterblich war und hat nie behauptet, daß nach der Anschauung, die das dritte Genesiskapitel vom Sterben des Menschen hat, die Unsterblichkeit vor der Sünde den ersten Eltern natürlich gewesen sei. Daß die Unsterblichkeit des ersten Menschen natürliche Anlage war, ist ein verworfener Satz des Baius⁴. Physiologie, Geologie, Kritik einerseits, die traditionelle Exegese und Dogmatik andererseits können in dieser Frage deswegen nicht aufeinanderstoßen, weil sich ihre Aussagen auf verschiedenen Gebieten bewegen: die Aussagen der ersteren auf dem Gebiet des durch die Natur Angelegten, die der letztern auf dem des durch die Präternatur Aufgehobenen. Von Augustinus⁵

¹) Siehe dazu Bruston 60 f.: Paulus sei mit seiner Auslegung von Gn 3 in den irrigen geologischen Ansichten seiner Zeit befangen gewesen. Undessen habe die Geologie nachgewiesen, daß der Tod nicht erst die Folge der Sünde sei.

²) Stade 202, Note 1. Tennant 118 sagt hierüber: „It would seem that death is presupposed, in Gen III 19 . . . to be a natural consequence of man's earthly origin; in other words, death was decreed for man from the first.“

³) Albert, Zu Gn 3, 17—19, 11; ebenso nochmals p. 12.

⁴) Der 78. der verworfenen Irrtümer des Baius lautet: *Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio*. Vgl. Denz. ¹¹ (1911) 1078 u. De Rubeis 226.

⁵) De Genesi ad litt. l. 6, c. 25 sagt er prägnant: „*Mortalis erat [homo] conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.*“ CSEL 28, 197).

über Thomas¹, de Rubeis² bis zu Hummelauer S. J., Lagrange O. P., v. Hoonacker³ hat es die katholische Exegese von Gn 3 als den Kern der jahvistischen Lehre vom Tod erkannt, daß der seiner Natur nach sterbliche Staubmensch nur durch ein präternaturales, d. i. außerordentliches göttliches Heilmittel vor dem Sterben bewahrt bleiben sollte. Hummelauer hat zu Gn 2, 7 das sehr treffend so ausgedrückt: „Dicitur ‚pulvis‘, quo eius distinctius effertur naturalis mortalitas; fuisset autem homo natura mortalis, etiamsi Dei beneficio a morte mansisset exemptus; fuisset pulvis, etiamsi non fuisset ei in pulverem revertendum⁴.“

Diese traditionelle Exegese würde nur dann in Frage gestellt werden und unsere Auslegung von Gn 2, 17 im Sinne einer ursprünglichen bedingungsweisen Unsterblichkeit wäre nur dann „difficult in the face of Gen III 19“ (Charles)⁵, wenn sich in der An-

¹) De malo qu. 5 a. 5.

²) p. 226 f. — Vgl. ebenso Nic. v. Lyra: Quamvis corpus Adae fuerit compositum ex contrariis et sic naturaliter corruptibile: tamen per donum originalis iustitiae sibi datum a deo in sua conditione poterat non mori. (Zu Röm 5, 12.) Dionys. Carth.: Quamvis mors sit naturalis homini, considerando naturam corporis sui ex contrariis compositam, tamen si non peccasset, mortem non incurrisset ex dono gratiae seu virtute originalis iustitiae. (P. 43).

³) Hummelauer 127; Lagrange, L'innocence 356: La mort est représentée ici à la fois comme naturelle à l'homme, à cause de son corps, et comme une pénalité qui ne l'aurait pas atteint s'il était resté dans l'amitié de Dieu. So stellt auch v. Hoonacker, wo er von 3, 19 spricht, fest (Connexion 142): „Immortality was never conceived of by the author as having been man's natural condition.“ — Godet (protestantisch) macht sich in seinem Kommentar zum Römerbrief (I 261 f.) selbst den Einwand: Die Geologie beweise, daß der Tod schon vor der menschlichen Sünde auf der Erde herrschte; nun sei aber der Leib des Menschen nicht wesentlich von dem des Tieres verschieden und daraus scheine zu folgen, daß der Eintritt des Todes in die Menschheit seine Ursache in der Beschaffenheit des Leibes selbst habe. Godet sagt zu diesem Einwand — das Gn 3 Gegebene aus der paulinischen Gedankenwelt ergänzend — daß eine ursprüngliche Sterblichkeit des menschlichen Leibes und der tatsächliche Eintritt des Todes durch die Sünde nichts Widersprechendes haben. „Wenn nämlich der Mensch nicht gesündigt hätte, wäre er durch die Teilnahme an einem höhern Leben in der Gemeinschaft Gottes von dem natürlichen Gesetz der Auflösung, welches seinem Leibe anhaftet, bewahrt geblieben. Diese Mitteilung von oben hätte aus seinem Ausgang aus dem Leben eine herrliche Umwandlung gemacht.“ (P. 262).

⁴) A. a. O. — Wenn das Milevitanum (416) und das Carthaginense (418) denjenigen verurteilen, der sagt: Adamum primum hominem mortalem fuisse (Denz.¹¹ [1911] 101), so ist nicht nötig zu betonen, daß die beiden Konzilien nicht die These von der natürlichen Sterblichkeit Adams treffen, sondern nur den Glauben an die präternaturale Unsterblichkeit unsres Stammvaters verlangen.

⁵) The Apc of Bar. 45.

schauungswelt des Verfassers von Gn 2 u. 3 wirklich nicht die Vorstellung nachweisen ließe, daß die natürliche Sterblichkeit des Staubmenschen durch irgendein präternaturales Heilmittel aufgehoben sein sollte. Diejenigen, welche 3, 19 in solcher Übergebühre gegen 2, 17 in die Wagschale warfen, haben aber stets 3, 22 zu sehr übersehen. Die Idee der ursprünglichen Unsterblichkeit ist in Gn 2 u. 3, wie dieser Vers zeigt, zu innerst mit der Idee des Lebensbaumes verbunden. Der Mensch wird aus dem Paradiese vertrieben, „daß er nicht auch von dem Baume des Lebens nimmt und ißt und immerdar lebt“. Man mag den Baum des Lebens nehmen wie man will — als wirklichen Baum¹ oder als Symbol einer gnädigen Gottesgabe² —, für jeden Fall ist er dem J das große Antipharmakon der Sterblichkeit und die Entziehung seiner Frucht der Anfang, man kann sagen: das Wesen des Todverhängnisses. In der Form eines Heilmittels, welches fortwährend jenen dunklen natürlichen Mächten des Verfalls entgegengewirkt hätte, die endlich zum Tod führen, wäre hier für den Menschen von Gott ein bleibender Schutz gegen den Tod bereitet gewesen³. Weil der Mensch, aus dem Paradies vertrieben, den Zugang zum Lebensbaum nicht mehr hat, ist er von nun an dem Tode preisgegeben⁴. Hier reichen sich der Jahvist und Paulus die

1) So bes. die Anhänger der historisch-buchstäblichen Auffassung; vgl. bes. Hetzenauer 540.

2) Symbolisch nimmt den Baum z. B. Lagrange, *L'innocence* 364.

3) Vgl. v. Hoonacker, *Connexion* 143. — Diese Bedeutung des Lebensbaumes im Organismus der jahvisitischen Erbtodidee gibt Augustinus, *De civ. Dei* l. 13 c. 20 (CSEL 40, 644) mit den Worten an: „qui status [scil. ut senio non veterescerent] eis de ligno vitae . . . mirabili Dei gratia praestabatur.“ Vgl. auch *De Gen. ad litt.* l. 6, 25 (l. c. 28, 197). — Vgl. Thomas, I, q. 97, a. 4. — Tappehorn a. a. O. 92 sagt: Der Mensch verlor das Paradies und mit demselben den Baum des Lebens, von dessen Genuß er sich die Unsterblichkeit des Leibes erhielt; jetzt mußte er, sterblich geworden, von der Erde essen, er verfiel dem Tode und mußte im Tod der Erde wiedergeben, was von der Erde genommen war.“ — Vgl. Dier 32. — Lagrange, *L'innocence* 347 sagt zu 2, 17. « La menace indique seulement que l'homme sera privé du privilège qu'il avait de ne pas mourir tant qu'il était librement admis à se nourrir de l'arbre de vie. » — So auch viele akatholische Exegeten; vgl. u. a. Dillmann, *Genesis* 78; Godet, *Römerbrief* I 250 (gegen Oltramare); Schultz 550: „Die Vertreibung vom Lebensbaum ist selbst ‚Tod‘ im weitesten Sinn des Wortes.“ Bennewitz 242.

4) Budde (*Urgeschichte* 48 ff.) und seit ihm mehrere z. B. Gunkel, Holzinger haben den Gedanken des Lebensbaumes als eine spätere Auftragung auf die Urschicht der Erzählung bezeichnet. Buddes Beweis hat schon Feldmann widerlegt (p. 50—54). Vgl. auch König, *Genesis* 221 f. Gerade unsre Art, Gn 3 von 2, 17 aus zu betrachten, vermag, wie mir scheint, erneut zu zeigen, daß der Lebensbaum in keiner Weise zum überflüssigen „Inventar“ des Paradieses gehört: Gn 2, 17

Hand: Durch die Sünde, die den Menschen aus dem Paradies und damit zugleich vom Lebensbaum vertrieb, kam der Tod in die Welt.

Wenn so Adams Tod die Folge seiner ersten Sünde ist, dann bedarf es nicht mehr eines langen Beweises, daß auch der Tod aller Menschen nach der Grundvorstellung dieses Kapitels in seiner letzten Ursache auf diese Sünde zurückgeht. Die ätiologische Anlage der Erzählung drängt sich dem Leser so offen und unmittelbar auf, daß auch die Kritik sie einschlußweise¹ oder ausdrücklich² anerkannt hat. Die großen quälenden Rätsel und die herben Schicksale des Menschenlebens finden in der Untat der Stammeltern ihre Erklärung. Mit Adam und Eva bleibt auch ihr Nachwuchs auf die harten Wege außerhalb Edens geworfen, und, wie der Schmerz der gebärenden Mutter und der Schweiß des Bauern, der mit seinem Boden ringt, — so geht auch der Tod auf die ganze Menschheit über, der, seit sie mit ihrem Stammvater vom Lebensbaum abgeschnitten ist, das gottgegebene Mittel der Verjüngung fehlt. So kam auch nach dem J durch die Sünde „der Tod auf alle“ und „des Einen Fall war die Ursache, daß die Vielen starben“³.

Der Herzpunkt des katholischen und (nach der traditionellen Auslegung von Röm 5, 12 ff.) paulinischen Erbsündendogmas, d. i. der Gedanke, daß infolge der Sünde Adams alle Menschen Sünder sind, in einem sündigen Zustand zur Welt kommen — oder daß in Adam das ganze Geschlecht sündigte⁴, gehört nicht in den Vorstellungskreis des J. Die Zurechnung der Adamssünde an das ganze Geschlecht im Sinne einer sich forterbenden Sündigkeit, überhaupt der Gedanke eines Zusammenhangs der späteren Sündhaftig-

fügt sich nur widerspruchslos in den Zusammenhang, wenn man eine ursprüngliche Unsterblichkeit voraussetzt. Wegen 3, 19 (und 2, 7) ist es unmöglich, dem J die Vorstellung einer natürlichen ursprünglichen Unsterblichkeit zuzuschreiben. Die Vorstellung einer präternaturalen Unsterblichkeit aber erscheint bei ihm einzig mit der Idee des Lebensbaumes verbunden. So wird dieser zu einem organischen Element der Erzählung.

1) Der ätiologische Charakter der Erzählung wird stillschweigend überall dort angenommen, wo man in Gn 3 „Wohl und Wehe des menschlichen Lebens erklärt“ findet. Vgl. z. B. Tennant 11; Köberle 61; Bennowitz 227; Clemen, Religionsgesch. Erkl. 140.

2) Nach Gunkel, Genesis 29 ist Gn 3 ein ätiologischer Mythos. Die Begebenheit ist dem Erzähler so wichtig, „weil sie Folgen gehabt hat die bis heute andauern. Jahve hat einen Fluch gesprochen, der fortwirkt bis in die Gegenwart“. (A. a. O. 20).

3) . . . εις πάντας ανθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν Röm 5, 12; — τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον Röm 5, 15.

4) Vgl. Röm 5, 19 und 12 d (nach der traditionellen Exegese dieser Stelle).

keit mit der ersten Sünde ist auf der dritten Seite der Genesis mit keinem Wort angedeutet. Es würde zu weit führen, hier alle Folgen, welche die Sünde Adams nach Gn 3 über den Menschen bringt, in dieser Hinsicht zu zergliedern — es genügt festzustellen, daß selbst dann, wenn man alle diese Elemente in derjenigen Auslegung nehmen wollte, in der sie sich am meisten in die Richtung des Erbsündedogmas fügen, der Kerngedanke des Erbsündebegriffes nirgends erreicht würde¹. J kennt eine Erbstrafe, die von der ersten Sünde her das Geschlecht trifft, aber keine Erbsündigkeit². Auch im gan-

¹) Auch die „doppelte Gottebenbildlichkeit“, die nach dem Sündenfall zur einfachen Gottebenbildlichkeit werden soll, läßt sich nicht in dieser Richtung auswerten. Es handelt sich um folgendes: Nach der LXX wie nach dem MT Gn 1, 26 wird der Mensch „nach dem Bild und der Ähnlichkeit“ (κατὰ εἰκόνα καὶ κατ’ ὁμοίωσιν — כְּצֶלֶם וְכִדְמוּת) erschaffen; von Gn 3 an kehrt dagegen nach der griechischen Bibel zur Bezeichnung des Ebenbildes nur noch der erstere Ausdruck εἰκών wieder. Manche Kirchenschriftsteller der Väterzeit haben daher bei dem zweiten Ausdruck in 1, 26 ὁμοίωσις an das übernatürliche Ebenbild Gottes gedacht, das durch die Sünde verloren wurde und daher von c. 3 an bei der Bezeichnung der menschlichen Gottebenbildlichkeit wegefiel. Nachdem neuerdings wieder Riedel, Alttestamentliche Abhandlungen I, Leipzig 1902 die Frage aufgeworfen hatte, hat bes. Göttberger 34 f. gezeigt, daß diese sonst scharfsinnige Exegese philologisch und textkritisch scheitern muß. Die gebrauchten griechischen wie hebräischen Ausdrücke begründen keine solche Unterscheidung einer doppelten Ebenbildlichkeit, sind vielmehr synonym (vgl. auch Hummelauer 109, Gunkel 111), und wenn man auf den hebr. Urtext zurückgeht, so findet man, daß der Sündenfall die hier vorausgesetzte textliche Veränderung gar nicht hervorbringt. Die ὁμοίωσις כְּצֶלֶם von 1, 26, die nach jener Auslegung vom Sündenfall an verschwinden sollte, erscheint im MT von 5, 1 und 5, 3 wieder, und zwar 5, 3 ebenso wie in 1, 26 mit צֶלֶם zu einem Doppelausdruck gepaart. Man kann diesen Argumenten Göttbergers ein weiteres hinzufügen: Mindestens in 5, 1 ist nicht von der Gottebenbildlichkeit des gefallenen, sondern von der des neuerschaffenen Menschen die Rede. Es dürfte doch allzu weit hergeholt sein, wenn man dem Sündenfall einen solchen Einfluß auf die Schreibweise des Verfassers zuteilen wollte, daß er nun auch bei dem noch unschuldigen Menschen in einem historischen Bericht über seine Erschaffung das übernatürliche Ebenbild absichtlich verschwiege. „Die scharfsinnige biblische Begründung des doppelten Ebenbildes Gottes im Menschen hält vor einer genauen Prüfung nicht stand.“ Göttberger 35, der sich in diesem Urteil auch auf Zapletal (Alttestamentliches. Freiburg i. S. 1903, 13 ff.) berufen kann. Vgl. auch Bartmann 284. 285.

²) Nikel 75 bemerkt daher ganz treffend, daß die Dogmatik der Erbsünde nicht direkt auf Gn 2 und 3 beruht, sondern auf der bekannten Stelle des Römerbriefs (Röm 5, 12) „welche in gewisser Hinsicht ein Kommentar zur Paradieseserzählung ist.“ Vgl. auch Feldmann 306 f. — Die Kritik urteilt einmütig — allerdings zum Teil vom

zen weiteren Verlauf seiner Erzählungen tritt uns nirgends die Vorstellung entgegen, die — wir können es hier schon sagen — das ganze AT nicht kennt — daß die Menschen sich um der Verschuldung Adams willen sündhaft belastet fühlten¹. In dem Verlust des innigen Verhältnisses zu Gott, welchen Gn 3 berichtet, kann man mit Feldmann „den abstraktesten und allgemeinsten Begriff“ der Erbsünde finden². Für den J und seine atl Hörer und Leser wird sich aber wohl auch diese Vorstellung in dem Gedanken an das rauhe Lebens- und Todesschicksal erschöpft haben, das seit dem Gottesfluch³ auf der edenfernen Menschheit liegt. Immerhin liegt der Erzählung von Gn 3 ein wertvoller Gedanke unausgesprochen zugrunde, an den eine spätere Stufe der Offenbarung wird anknüpfen können: der Gedanke eines gewissen (zunächst freilich noch ganz allgemein bezüglich der Straffolgen gedachten) Verflochtenseins aller in die Sünde Adams.

Das Resultat unsrer Untersuchungen über das Verhältnis von Röm 5, 12 zu Gn 3 ist folgendes: Das paulinische διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος (Röm 5, 12) ist nicht nur bezüglich der Geschichtlichkeit und des Sündencharakters, die es für das in Gn 3 erzählte Ereignis

Standpunkt anderer Erbsündebegriffe aus — ebenso. Vgl. z. B. Knobel 43: „Ob die Lehre von der Erbsünde sonst in der Bibel vorkommt, ist hier nicht zu untersuchen; in dem vorliegenden Stücke hat sie wenig Grund.“ Von dem protestantischen Erbsündebegriff aus, wornach die Erbsünde wie ein fomes peccandi ist, aus dem alles persönliche Sündigen mit Notwendigkeit erwächst, eine „angeborene Kraft der Sünde“ (nativa vis ad peccandum — Melanchth., loc. theol. 19), hat die protestantische Kritik in Gn 3 oft deswegen keine Erbsündelehre gefunden, weil nach dem J die Sünde Adams „keinen Zwang zur Sündhaftigkeit“ begründe — so z. B. Marti-Kayser 198 f. — oder weil sie nicht als Erklärung und Quelle der Sündhaftigkeit der Nachwelt erscheine. So sagt Schultz 583, daß man hoffen könnte, in Gn 3 eine geschichtliche Erklärung für die Erbsünde zu finden, daß aber der Verfasser weder versuche, dieselbe zu erklären, „noch sie anderseits als den zureichenden Erklärungsgrund für die spätere Sünde der Menschheit hinstelle“. Tennant 10: „The idea that his sin was the source of the sinfulness of succeeding generations, or in any way an explanation of it, is altogether absent from the narrative . . . p. 11: The Jahvist writer must be said to have had no doctrine of a fall of the race in Adam as the cause of the moral evil of Adam's posterity.“ Vgl. außerdem noch in diesem Sinne Clemen, Lehre v. d. Sünde 166 ff.; Holzinger 40 u. a.

¹) Vgl. hinsichtlich der Patriarchengeschichte Bennewitz 214: „Sie [die Patriarchen] verraten in keiner Weise, daß sie sich Gott verhaftet fühlen für die Schuld der Protoplasten.“ Vgl. ebd. 210.

²) P. 604, indem er beifügt, daß „in unsrer Erzählung die Idee der Erbsünde nicht bestimmter ausgesprochen ist als in den parallelen Traditionen anderer Völker.“

³) Von Gn 3, 14 ff.

voraussetzt, gegenüber der Kritik im Recht geblieben; auch in bezug auf die Erbtodauslegung ist es keineswegs, wie die Religionsgeschichte behauptet hat, nötig, die spätjüdische Spekulation als einen wesentlichen umdeutenden Faktor zwischen Gn 3 und Paulus zu schieben. Auch die Erbtodauslegung ist vielmehr im Text wohl begründet und entspricht der ursprünglichen Absicht des Dokuments. Als sich im späten Judentum eine spekulierende, berufsmäßige Theologie ausbildete, da traten allerdings die in Gn 3 im Kleid der anschaulichen Erzählung enthaltenen Gedanken von Erbtod und Erbübel, wie wir sehen werden, klarer hervor und erfuhren eine besondere lehrhafte Betonung. Wir geben zu, daß der große Schüler der Synagoge von hier, wo die Erinnerungen aus seiner Lernzeit lagen, vor allem die Anregung empfing, als er diesen Gedanken an einen der Glanzpunkte seines Römerbriefs stellte. Aber indem er hierin der Exegese seiner Lehrer folgte, folgte er nicht einer textfremden Exegese von Gn 3.

Die Idee der Erbsünde im engeren Sinn (Erbsündigkeit) konnten wir beim Verfasser von Gn 3 nicht finden. Gn 3 ist die Erzählung von einer verhängnisvollen Ursünde; daß diese Ursünde zugleich Erbsünde ist, ist dem Verfasser noch nicht geoffenbart. Hier kann Gn 3 nicht die Quelle des Paulus sein — aber auch das Spätjudentum nicht. Wir werden sehen, daß die jüdische Theologie auf dem ganzen Weg ihrer Entwicklung den Nervgedanken des Erbsündendogmas: die sich von Adams Sünde her forterbende Sündigkeit nicht gekannt hat, und vielleicht wird sich uns gerade hier genau die Linie ergeben, von der aufwärts sich bei Paulus, Röm 5, 12 ff., auf uraltem Offenbarungsgut neue und vollendende Offenbarung aufbaut.

Es gibt in der Genesis zwei weitere kleine Stellen, die in ihrer Bedeutung für die Erbsündelehre sehr abweichend beurteilt worden sind. Die eine findet sich am Eingang der Sündflutserzählung, Gn 6, 5, die andere an deren Schluß, Gn 8, 21 — beide enthalten den Gedanken, daß das Dichten¹ des menschlichen Herzens „allzeit“ (6, 5) oder „von Jugend auf“ (8, 21) böse ist. Dieser Gedanke er-

¹) Der im späteren theologischen Denken der Juden bedeutsam gewordene Ausdruck hiefür ist יָצַר von יָצַר bilden, also eigentlich das Gebilde (Ps 103, 14; Js 29, 16; Hab 2, 18). יָצַר לֵב ist dann eigentlich „das, was das Herz, der Geist formt“ = das Dichten des Herzens. Das Wort ist also dem in 6, 5 mit ihm verbundenen מַחְשְׁבָה (von חָשַׁב urspr. wahrscheinlich „machen“, dann „rechnen“, „planen“ (s. Gesenius-Buhl) synonym: „Das ganze Dichten der Gedanken ihres Herzens.“

scheint in 6, 5 als die Begründung des göttlichen Zornes, der „die Menschen hinwegtilgen“ (6, 7), in 8, 21 als die Begründung des göttlichen Erbarmens, das „nicht mehr alles Lebendige schlagen“ will.

Wie die jüdisch-rabbinische Theologie in diesen Stellen — und darin liegt die große Bedeutung dieser Verse für die jüdische Lehrentwicklung — die fundamentalen Belege für ihre weit ausgebildete Lehre vom „bösen Trieb“ sah¹, so haben auch moderne Exegeten noch in ihnen die Vorstellung einer angeborenen Sünde², einer „Verderbtheit der Natur“³, ja einer „Erbsünde“⁴ gefunden. Bennewitz glaubt auf Grund der beiden Stellen die Behauptung wagen zu dürfen, daß nach der Anschauung des alten Israel jeder bei seiner Geburt die allgemeine Sündhaftigkeit als ein überkommenes Erbe der Menschheit für seine Person mit auf die Welt bringt⁵. Ähnlich findet Procksch in 6, 5 eine düstere Beurteilung des Menschenwesens, durch die sich der Verfasser als einen der großen Menschenkenner der Geschichte erweise⁶ und schreibt zu 8, 21 noch deutlicher, indem er zugleich diesen Vers in eine atl Gedankenreihe bringt, die er weiterhin in Ps 50 (51), 7 und Job 14, 4 dargestellt findet: „Die Erbsünde ist für J ein bereits voll empfundener Begriff, der sich nicht hinwegbeweisen läßt.“⁷

In Gn 6, 5 scheinen mir solche Vorstellungen ferner zu liegen als in 8, 21. Wenn man jenen ersteren Vers sowohl im Wortlaut als im Zusammenhang betrachtet, so ist in ihm weder die Anschauung einer angeborenen Sünde oder Schuld, noch auch nur diejenige einer angeborenen Sündenneigung gegeben. Wie schon Clemen richtig bemerkt hat, wird „nur das Sinnen (der Gedanken) des Herzens der Menschen als böse bezeichnet, nicht das Herz selbst“⁸ und eine

¹) Vgl. Weber 211 und unten.

²) Skinner 158 „the innate sinfulness of man“; Bennewitz 164. 210.

³) Smend, Atl. Relig.-Gesch. 306, Note. Vgl. auch Öhler I 233.

⁴) Vgl. Hofmann, Schriftbew. I 503 ff., Strack, Genesis z. d. St. mit Keßler, Zur atl Lehre von der Sünde, in Nathanael, 1887, 1. und 2. Heft. Auch Bennewitz läßt trotz seiner Behauptung, daß sich in Israel nur die Idee einer angeborenen Sünde, nicht die einer Erbsünde finde (vgl. S. 210), doch p. 164 für das in Gn 6, 5 und 8, 21 Ausgesprochene auch die Bezeichnung „Erbsünde“ in einem gewissen Sinne zu.

⁵) P. 210.

⁶) P. 62.

⁷) P. 67.

⁸) Lehre von der Sünde 57. Es ist nicht richtig zu sagen, יצר כלי bedeute die „tiefinnerliche, das Herz durchdringende Natur“ des Menschen (gegen F. Delitzsch, Neuer Kommentar über die Genesis, 1887 z. d. St., auf den sich auch Bennewitz 163 beruft). Von seiner ursprünglichen Bedeutung (= fictio, figmentum, Gebilde) aus zu schließen,

„angeborene“ Bosheit und Neigung zum Bösen müßte eher zur Nachsicht als zum Zorne stimmen. So ist Gn 6, 5 wohl nichts weiter als ein starker Ausdruck für den Gedanken, daß in jener Zeit, die einen Zorn von den Ausmaßen des göttlichen Sündflutornes heraufrief, die Menschen bis in ihr letztes Tun und Abzielen durchaus schlecht geworden waren. Das ist allerdings „eine tief pessimistische Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit“¹, und es ist wahr, daß „die Sündhaftigkeit nicht schärfer zum Ausdruck kommen“² könnte — aber „Sündhaftigkeit“ nicht im Sinne sündigen Seins, sondern sündigen Tuns zu nehmen. Gn 6, 5 ist ein Tatsachenurteil, ein historisches Urteil über das damalige Treiben der Menschen, aber nicht eine anthropologische Aussage³.

In 8, 21 könnte man eher an eine angeborene sündige Natur und Neigung zum Bösen denken: als Motiv des göttlichen Erbarmens wäre ein angeborenes Böses immerhin eher verständlich denn als Motiv eines so außerordentlichen göttlichen Strafgerichts. Wenn dem J sonst eine solche Vorstellung sehr geläufig wäre, so würde man kein Bedenken tragen dürfen, den Vers so zu verstehen. Da aber auch nach diesem Verse nicht das Herz selbst böse ist, sondern nur dessen Dichten, da ferner — worauf Dillmann hingewiesen hat — die Bosheit „von Jugend an“, nicht „vom Mutterleibe an“ beginnt⁴,

verweist das Wort יָצָר (wie auch מְיַצֵּר) die Vorstellung vielmehr von dem Wesen auf die Äußerungen des Wesens, von der Natur auf die Tätigkeiten, deren Prinzip sie ist. Richtiger daher, ohne die Konsequenz für die Auslegung daraus zu ziehen, Procksch 62: „יָצָר, 'das Gebilde der Herzensgedanken', ist überaus fein gedacht, um die letzten Motive und Ziele als böse zu bezeichnen.“

¹) So sagt Gunkel, Genesis 60; vgl. Bennewitz 163.

²) So Bennewitz 163.

³) Diese Auslegung setzt auch Tennant voraus, wenn er p. 98 als den Gedanken von 6,5 angibt: 'that the race freely brought upon itself . . . the terrible punishment of the Deluge.' Vgl. auch König, Genesis 339. Auch Gunkel 60: „Alles, was die Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit.“

⁴) Genesis 142. מְיַצֵּר heißt „von Jugend an“. Die Deutung, welche Procksch dem Worte gibt: „מְיַצֵּר, ist natürlich soviel wie ‚von Natur‘, also ‚erblich‘“ (p. 67), ist ganz gegen die Wortbedeutung von יָצָר. Wie eine Prüfung der bei Gesenius-Buhl angegebenen Belege für מְיַצֵּר ergibt (Gn 46,34; 1 Sm 12,2; 17,33; 2 Sm 19,8; 3 Kg 18,12; Js 47,12.15; Jer 3,24 usw.), hat dieser Ausdruck durchaus nicht die Neigung, die früheste Kindheit miteinzuschließen, sondern bezeichnet in diesen Beispielen vielmehr eine schon fortgeschrittenere Jugend, von der an man schon Viehzüchter sein kann (Gn 46,34) oder Kriegsmann ist (1 Sm 17,33), Zauber lernt (Js 47,12), Freunde hat (Js 47,15) usw.

so muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch in 8, 21 nur eine empirische Aussage vorliegt. Es wird sich in ihr die sittliche Erfahrung niedergeschlagen haben, die jeder Mensch im Kampf mit der Sünde macht, daß das Menschenherz sehr leicht und früh zur Sünde neigt, und sie wird im Munde Gottes als ein Entschuldigungs- und Erleichterungsgrund der menschlichen Sünde angeführt¹. Zu Röm 5, 12 hin kann von Gn 6, 5 und 8, 21 schon deswegen keine Linie gezogen werden, weil hier der Kerngedanke der dogmatischen und paulinischen Erbsündelehre, die ursächliche Beziehung des Erbschadens auf die Adamsünde, absolut fehlt. Gegen Öhler, welcher annahm, daß jene 8, 21 behauptete Neigung zum Bösen als Folge des Falles zu nehmen sei², hat schon Tennant treffend festgestellt: "It must be observed that no hint is expressed as to the cause of this bias to sin³."

§ 2. Die Erbsünde in den übrigen kanonischen Schriften des AT.

Innerhalb der übrigen kanonischen Literatur des AT wurden Erbsünde- und Erbtodgedanken von der Exegese noch häufig in Ps 50 (51), 7; Job 14, 4; Sir 25, 24; Weish 2, 23 f. angetroffen. Es wird unsre Aufgabe sein, zu untersuchen, inwieweit diese Stellen Dokumente für das Vorhandensein solcher Gedanken im vorchrist-

¹) König, Genesis 356, gelangt zu einem ähnlichen Ergebnis: „Die Erfahrung hatte leider gelehrt, daß der Mensch die ihm verliehene Grundfähigkeit, sich zwischen den erkannten sittlichen Gegensätzen entscheiden zu können, zur Wahl des Bösen zu verwenden geneigt sei. Deshalb will Gott nunmehr bei der Lenkung der Menschheitsgeschichte in noch höherem Grad mit der Sündenbegünstigung der Menschen rechnen.“ Auch nach Holzinger 83 wird in 21a (das er für eine „wenig geschickte Redaktionsklammer“ hält) keine Erbsünde gelehrt, sondern nur die Tatsache der Allgemeinheit der Sünde behauptet, und „daß diese beim Menschen von Jugend auf sich zeigt“. Daher hat Tennant vollkommen recht, wenn er p. 10 f. in diesen Stellen nicht nur die Idee einer bösen Natur nicht zu finden vermag, sondern noch weiter erklärt, daß wir hier auch sogar 'very far from the Jewish doctrine of yecer hara' (p. 11) sind. Vgl. auch noch bes. Hummelauer, welcher mit Pererius S. J. als Inhalt von 8, 21 bezeichnet: „Significatur hominem propter naturalem pronitatem ad peccandum dignum esse quodammodo miseratione“ p. 272. Man darf sich nicht daran stoßen, daß auf diese Weise die Vernichtung (6, 5) und die Schonung (8, 21) im wesentlichen gleich begründet sind. Das menschliche Sündigen erscheint im ersten Fall unter dem Gesichtspunkt der Bosheit, im letzteren unter dem der in der Bosheit sich offenbarenden empirischen Geneigtheit zu sündigen.

²) Vgl. I 245 f.

³) P. 98. Auch nach Bennewitz 211 ist es eine im Text unbegründete Annahme, daß der Fall die veranlassende Ursache dieser Verderbtheit gewesen sein soll.

lichen Judentum bilden und bis zu welchem Grade sie geeignet sind, als Vorstufen für die paulinische Idee von Röm 5, 12 ff. zu dienen.

a) Ps 51, 7.

In der wörtlichen Übertragung des Urtextes lautet die Stelle: „Siehe, in Schuld bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen¹.“ Sie ist der siebente Vers jenes Miserere-Psalmes, in dem der sündige Sänger ohne Schleier und Hülle, ohne Nachsicht gegen sich selbst, ein aufrichtiges Peccavi spricht im Vertrauen, daß Gott, der „an Wahrheit Gefallen hat“ (V. 8), gerade seine schrankenlose Offenherzigkeit mit Erbarmen lohnen und ein „zerbrochenes Herz nicht verschmähen“ wird (V. 19). Man wird zugeben, daß sich V. 7, als fortgeführte Selbstanklage genommen, besser in diese Gedanken und diese Grundstimmung des Sängers fügt denn als Selbstentschuldigung².

¹ הַרְבֵּעַן חַלָּלִי וּבִמְטָא יִמְתֵּמְנִי אִמִּי — Die Vulgata hat mit der altlateinischen Übersetzung (Sabatier) und den Siebzig (Swete) zur Bezeichnung der Sünde in beiden Versgliedern den Plural: in iniquitatibus — in peccatis. Der Plural mußte stets besonders dort als Schwierigkeit empfunden werden, wo man die Stelle von der Erbsünde verstand. Den gewöhnlichen Weg, auf dem man die Schwierigkeit beseitigte, gibt B. Corderius mit den Worten an: „Multa dici potest [sc. peccatum originale], quia est omnium aliorum peccatorum fomes, origo ac seminarium: unum ergo per se, multa per effectus.“ Expositio patrum Graecorum in Psalmos, Antwerpen 1643, 1008. Vgl. auch Thomas z. d. St. (463): unum in essentia, multa tamen in virtute; ferner Bellarmin 347. — Das חַלָּל, welches der Sänger im zweiten Versglied gebraucht, ist ein auffällig starker Ausdruck von einer fast unedlen Realistik (= ist brünstig geworden, mit חַמָּם warm sein zusammenhängend und sonst nur von Tieren gebraucht). Er entstammt wohl dem Bedürfnis des demütigen Dichters, alles das in möglichst kräftiger Sprache zu sagen, was ihn vor dem Gott, dem er seine Schuld bekennt, klein macht. Daher Duhm, Psalmen 146 mit Recht, daß er das Wort gebrauchte, „nicht um die Mutter, sondern um sich selbst zu demütigen“. Das gilt gegen Zenner 247, welcher meint, dieses Wort habe der Dichter „ausdrücklich gewählt, um das Subjekt «meine Mutter» zu brandmarken“.

² Freilich nehmen sehr viele, sowohl ältere z. B. Cyrill v. Alexandrien, Migne, P. gr. 69, 1090; Thomas v. Aquin: „Hoc minuit culpam quasi dicat: Non est mirum si pecco, quia in eis conceptus sum“ (p. 463), als auch neuere, vgl. z. B. Knabenbauer 201; Gunkel Ausgewählte Psalmen³, Göttingen 1911, 130, den Vers als Selbstentschuldigung des Dichters. Als eine Tieferführung der Selbstanklage nehmen den Vers dagegen auch: A. Rohling, Die Psalmen. Die hl. Schriften des AT, Münster 1871, 184, ferner F. Delitzsch, Psalmen 352 („eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinablickende Selbstanklage“), H. Keßler, Die Psalmen². Kurzgef. Kommentar zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments von Strack-Zöckler. Altes Testament VI 1. München 1899, 113; W. Stärk,

Der Vers, welcher der Exegese immer große Rätsel aufgegeben hat, hat keine einheitliche traditionelle Auslegung. Die griechischen Väter haben das ἐν ἀνομίαις und ἐν ἁμαρτίαις vielfach auf den coitus der Eltern bezogen. Da aber die Sündhaftigkeit desselben in schroffem Gegensatz zu allen grundsätzlichen Anschauungen des Christentums über Wesen und Heiligkeit der Ehe stünde, so haben sie diese Auslegung mit der weiteren Ansicht verbunden: Gott habe ursprünglich die Menschen auf einem andern Wege als dem der Ehe entstehen lassen wollen. Erst infolge des Falles sei die Ehe als Mittel der Fortpflanzung eingesetzt worden. Wenn also auch jetzt heilig und ehrwürdig, komme die Ehe von Natur doch aus der Sünde. „Alle Nachkommen Adams also werden in Sünden empfangen und verfallen dem Fluch des Stammvaters.“ So im wesentlichen Athanasius¹ und später Euthymius Zigabenus². Eusebius von Caesarea bezog die Stelle auf die Geburt, welche infolge der Sünde Evas, die den Tod in die Welt brachte, in mortali carne geschieht³. Cyrill v. Alexandrien verlegt mit Athanasius das „Sündhafte“ wieder in die copula der Eltern: Die Ehe sei zwar, wie allgemein zugegeben werde, ehrwürdig und verdiene keine Herabsetzung τίμιος ὁ γάμος καὶ πέρα διαβολῆς allein das letzte Motiv der σύνοδος der Eltern sei doch stets die an sich sündhafte φιλοσαρκία. Cyrill schließt dann weiter: Εἰ δὲ ρίζαν ἔχει τὴν φιλοσαρκίαν τῶν σωμάτων ἢ γένεσις, νοσεῖ που πάντως αὐτή, καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς γεννώμενα⁴. Das Empfangene ist hier nach Cyrill irgendwie, etwa im Sinne einer

Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Verwandtes). Die Schriften des Alten Testaments III 1, Göttingen 1911, 204; R. Kittel, Die Psalmen. Sellins Kommentar zum Alten Testament XIII, Leipzig 1914, 207.

¹) Expositio in Psalmos. Migne, P. gr. 27, 240: „Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκόπος τοῦ θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς. ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγε διὰ τὸ ἀνομήσαι τὸν Ἀδὰμ πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενόμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. Über den Echtheitswert dieser Psalmenkommentarfragmente s. Bardenheuer, Altk. Lit. III 63.

²) Euthymius Zigabenus († nach 1118) gibt diesen Gedankengang besonders klar: „Εἰ καὶ τῷ νόμῳ τίμιος ὁ γάμος γέγονεν διὰ τὴν παιδοποιίαν, ἀλλάγε τῇ φύσει ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἔχει τὴν πρόοδον. Ὡστε ἐξ ἁμαρτίας καὶ συνελήφθην καὶ ἐγεννήθην . . . καὶ οὐδὲν μέγα εἰ καὶ αὐτὸς ἡμάρτον, παθὼν τὸ τῆς φύσεως. Migne, P. gr. 128, 553.

³) Sein Gedanke ist: Durch die Sünde kam der Tod. Seitdem ist die in Fleisch und Blut sich vollziehende generatio Handlangerin des Todes, weil sie ein zum Tode geborenes Geschlecht fortpflanzt (εἰς τοῦ θνητοῦ γένους διαμονήν). Migne, P. gr. 23, 440. Es dürfte sicher sein, daß Eusebius die Ausdrücke des Todes hier vom Sündentod versteht.

⁴) Expositio in Psalmos. Migne, P. gr. 69, 1092. Zu seinen Gedanken über die Ehe vgl. auch Weigl 30.

krankhaften Neigung und Anlage zum Bösen¹, in das Ungeordnete der φιλοσαρκία einbezogen. Theodoret versteht die Stelle von einer angeborenen Sündenneigung (. . . ὅτι ῥέπει ἡ φύσις περὶ τὸ πταίειν, ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη), die zwar den Menschen nicht unfrei mache, aber doch den Pfad bilde, auf dem die Sünde, einmal in Eva und Adam hereingetreten, durch die Menschheit hinschreitet². Die Beziehung des Verses auf eine Sündhaftigkeit der Ehe weist er ausdrücklich ab. Der vorherrschende Gesichtspunkt bei den griechischen Erklärungen der Stelle scheint aber trotzdem zu sein, für die nachparadiesische Ehe eine gewisse Unordnung festzustellen und von dieser sodann irgendeine Makel auch des geborenen Individuums abzuleiten.

Die abendländische Exegese, an ihrer Spitze Augustinus³ und nach ihm die ganze Reihe mittelalterlicher Erklärer⁴, hat den Vers, indem sie das in iniquitate unmittelbar auf den Sänger des Psalmes bezog, schlechthin von der Erbsünde erklärt. So wurde das Wort des großen Kirchenvaters: „Quid est, quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam?“⁵ für die gesamte mittelalterliche Erklärung richtunggebend, und es war auch durchaus kein unaugustinischer Gedanke, wenn einzelne Erklärer den zweiten Teil des Verses auf die „concupiscentia libidinis, quae peccatum est, nisi excusetur per bona coniugii“⁶ beziehen — ein

¹) Ich schließe das aus einem andern, ebenfalls von A. Mai (bei Migne a. a. O. 1090) abgedruckten Fragment aus dem ersten der benutzten Katenenkodices (A), wo Cyrill schreibt: Τοῦτο δὲ λέγει οὐχ ὅτι φυσικὴ ἡ τῆς ἁμαρτίας ἐνέργεια (ἀτιμώρητος γὰρ ἂν ἦν) — ἀλλ' ὅτι τὸ εὐόλισθον (= bene fragile, fragilitas) τῇ φύσει συγκαταμίχεται. Über die Echtheit der Fragmente sagt Bardenhewer, Alt. Lit. IV 39: „Der Text der Fragmente gibt, soviel ich sehe, keinen Anlaß, gegen die Aufschrift Verdacht zu schöpfen.“

²) Interpretatio in Psalmos. Migne, P. gr. 80. 1244. Vgl. auch unter den Spuria des Chrysostomus eine Homilie zum 50. Psalm, in der die ganze Stelle Theodorets sich wiederfindet. P. gr. 55. 583. Des Chrysostomus eigene Psalmenerklärung enthält keine zu Ps 50.

³) Enarrationes in Psalmos. Migne, P. lat. 36, 591 f.

⁴) Vgl. Cassiodorus, Expositio in Psalterium (P. lat. 70, 762); — Pseudo-Beda, De psalmorum libro exegesis (93. 478); — Alkuin, Enchirid. . . in Ps. poenit. (100. 584); — Haymo v. Halb., Explan. in Ps. 116, 370; — Remigius Antissiodorens., Enarr. i. Ps. (131, 399); — Bruno Carth., Expos. in Ps. (152, 863); — Bruno Herbipol., Exp. Psalmorum (142. 206). Selbständiger Petrus Lombardus, Comment. in Psalm. (191, 487). Vgl. auch Thom. v. Aquin z. d. St. und später z. B. Lorinus 1050: „Locus hic pro celebriori est pro peccato originali eiusque effectu . . . Cuncti Catholici ita hunc locum accipiunt . . . ita ut absque temeritate negari non possit.“ Auch De Rubeis 72 u. v. a.

⁵) A. a. O.

⁶) Petrus Lombardus, a. a. O. 487. So auch Remigius Antiss. a. a. O. 399: „idest in concupiscentia carnali concept.“

Gedanke, der durchaus an griechische Erklärungen zur Stelle anklingt, der aber auch bei Augustinus vorliegt, wenn er in diesen Worten das *concupi in iniquitate* an das *vinculum concupiscentiae carnalis* geknüpft findet¹.

In der modernen Exegese sind die Ansichten über den dogmatischen Sinn der Stelle sehr auseinandergegangen. Die Grundtypen der Erklärung sind etwa folgende geworden:

a) Eine namentlich bei den Katholiken immer noch häufig vertretene, aber auch von Protestanten angenommene Ansicht trägt das Erbe der mittelalterlichen Erbsündeerklärung weiter. Nicht bloß Schegg (Katholik) sagt, daß man dieses davidische Bekenntnis von jeher mit Recht als einen Hauptbeweis für die Erbsünde geltend gemacht habe², auch F. Delitzsch (prot.) meint, die „Tatsache der Erbsünde“, d. i. „die Tatsache, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt“, sei hier so deutlich ausgesprochen wie sonst nirgends im AT³. In neuester Zeit hat wieder Knabenbauer die Ansicht vertreten, daß die Worte außer von der Erbsünde kaum zu erklären seien⁴.

b) Ganz vereinzelt ist der Versuch aufgetreten, *peccatum* im Sinne von Konkupiszenz als Neigung und Schwäche zum Bösen zu nehmen⁵. Diese am lateinischen *peccatum* wohl mögliche Umdeutung scheitert am hebräischen Lexikon, da sowohl *עוֹן* als *חַטָּא* nur die Bedeutung „Schuld“ und „Sünde“ im eigentlichsten Sinn haben können⁶. Man kann hinzufügen, daß die beiden Wörter wenige Zeilen zuvor innerhalb desselben Psalmes im ausgesprochenen

¹) Vgl. a. a. O. Es schlagen sich hier in der Erklärung dieses Verses die dogmatischen Anschauungen dieser Theologen über die Art der Fortpflanzung der Erbsünde nieder. Vgl. über diese Anschauungen Bartmann I 301 f.

²) II 67.

³) Psalmen 352.

⁴) In Psalmos 201: „*Praeterquam de ingenito homini per originem peccato seu de peccato originali explicari apte vix possunt*.“ entgegen Pesch III 116, welcher zugibt, daß „*aliae explicationes vi verborum non excluduntur*“ und daraus folgert, daß die Stelle nur „*ope traditionis*“ als wirksames Argument des Erbsündedogmas benützt werden könne. Außer Schegg, Pesch, Knabenbauer kann man für die Erbsündeauslegung weiter nennen: König Jos., Die Theologie der Psalmen, Freiburg 1857, 383; Rohling a. a. O. 184; Scholz 117; G. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt, Freiburg 1892, 146; Hetzenauer 550 u. a.

⁵) So Palmieri 527: *pronitas et infirmitas ad peccandum*.

⁶) So auch gegen Palmieri: Pesch III 116 und Hetzenauer 551. Vgl. auch schon König Jos. 383.

Sinn von wirklicher Schuld gebraucht werden (V. 4. 5)¹. Auch nach Turmel enthält übrigens der „von den Theologen allzusehr gepreßte Vers“ nichts als «un tour de phrase réaliste pour désigner le penchant inné de l'homme au péché»².

c) Es scheint, daß sich die Vorliebe der Exegeten heute derjenigen Ansicht zuneigen will, welche das „in Schuld“ und das „in Sünde“ nicht auf den Sängler, sondern auf dessen Eltern bezieht³, nicht etwa so, daß damit ein Makel auf den elterlichen Akt geworfen würde⁴, noch überhaupt so, daß der unedle Sohn einen besonders sittlichen Vorwurf auf seine Eltern schleudern wollte⁵, vielmehr so, daß er aus der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts, der auch seine Eltern unterstanden, den Gedanken ableiten

1) Der alte Lorinus sagt daher sehr gut: „Haec nomina omnia vera peccata proprie significant, ac in tali acceptione saepius in isto eodem Psalmo ponuntur.“ (P. 1052.) Vgl. Bellarmin 347.

1) V (1900) 505¹.

3) Vgl. z. B. Olshausen, welcher Psalmen 228 ausdrücklich sagt: „So gut wie בְּחַיִּים den Zustand der Mutter berücksichtigt, wird auch בְּעֵינָי auf die Eltern, nicht auf den Sohn, zu beziehen sein.“ Ähnlich auch Bartmann I 294.

2) Eine solche Ansicht bezeichnen Gunkel, Psalmen 130 und Kittel 207 mit Recht als eine dem alten Israel ganz fernliegende Vorstellung. Auch nach Keßler 113, Köberle 346 soll durch den Vers nicht der Zeugungsakt als etwas Sündiges hingestellt werden. Das spätere Judentum dachte allerdings bei der Erklärung der Stelle an die mit dem Zeugungsakt verbundene Lust. So wenn R. Aha sagt: „Auch beim Frömmsten herrscht beim Zeugungsakt die Sinnenlust vor.“ Wajikra R. 14, 5 bei K. Kohler 539, der selbst auch diese Erklärung als die richtige bezeichnet. Vgl. ähnlich Pfeiderer, Urchr.¹ 185.

3) Etwa den des Ehebruches, in dem sie ihn geboren. Wo man David als Verfasser annimmt, trifft das nachweisbar nicht zu (vgl. schon Augustinus a. a. O. (Migne, P. lat. 36, 591) und Thomas z. d. St.). Wo man von der davidischen Abfassung abgeht, bedeutet diese Annahme nur noch eine verbotene Flucht in einen dem historischen Nachprüfen durchaus entzogenen Hintergrund. Es müßte ein besser fundierter Grund sein, der uns zum Anlaß werden dürfte, die allgemeinemenschliche Geltung, um derentwillen das Lied vielleicht in den Psalter aufgenommen und von Millionen Frommen zu allen Zeiten gesungen wurde, mit einem solchen störenden, rein individuellgeschichtlichen Strich zu durchbrechen. Mit Recht daher Knabenbauer 201: „Neque enim profecto hic psalmes parentes incusat, quod se peccaminoso modo genuerint, sed de suo peccato loquitur.“

Schon Olshausen 226 f., noch mehr Baethgen 151 f. und Zenner S. J. 244 ff. verbinden diese Ansicht (vgl. Zenner 247: „Von Erbsünde ist keine Rede, es wird nur gesagt, daß der Sprechende unehelich oder im Ehebruch erzeugt sei“) mit ihrer anderen Ansicht, daß Ps 51 Gemeindeliad sei. „Es ist die unter der Sündenlast seufzende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat“ (Baethgen 150.

will, daß auch er nichts andres als in der Wurzel vergiftet und sündhaft sein könne. „Er sagt: Ich stamme von sündigen Menschen ab und bin daher von Kind auf zum Sündigen geneigt gewesen“ (Duhm)¹. — „Von Sündern kann nichts andres stammen als Sünder. Das sittliche Manko liegt im Wesen des Menschen“ (Stärk)². Schon das entstehende Menschenleben entwächst einem sündig bestimmten Boden (Schultz)³. Die sittliche Unterqualität, die nach diesen Exegeten der Sängere — nach den meisten sich entschuldigend, nach manchen mit sich steigernder Selbstanklage⁴ — von sich aussagt, indem er sie von der Sündhaftigkeit seiner Eltern ableitet, denkt sich diese Schule bald als angeborene Neigung zur Sünde⁵, bald geradezu als angeborene Sünde⁶, ja es gibt unter diesen Erklärern solche, die selbst den Gedanken einer Vererbung der Sünde und in diesem

Vgl. auch Briggs II 3: „Ps 51 is a penitential prayer of the congregation“). In Anlehnung an die prophetische Idee, welche den Abfall von Jahve als Ehebruch bezeichnet (vgl. Js 57, 3; Ez 16, 44 ff; Os 2, 6 f. u. ö.) wolle die Gemeinde hier bekennen, daß sie die Tochter einer von Jahve abgeirrten Generation sei. So bes. Zenner 244 f. Außer an andern Gezwungenheiten scheitert diese Erklärung schon daran, daß Ps 51 doch ganz offen den Stempel des Individualgebets trägt. Gerade Vers 7 „beweist entschieden für das Recht individueller Deutung“. (Bertholet bei Kautzsch II⁴ 176). — Eine ähnliche, aber doch wieder ganz anders geartete Auffassung vertritt Briggs II 3, nach welchem der Dichter (vgl. Js 43, 27) an das historische Entstehen der Nation in der Patriarchenzeit anspielt und die Gemeinde bekennen läßt, daß schon ihr erster Vater (Jakob) sündigte und seine ganze Nachkommenschaft ihm in der Sünde folgte.

¹) P. 146.

²) Sünde und Gnade 24. Das ist nach Stärk „keine dogmatische Erbsündelehre, aber es ist ein aus blutendem Herzen kommendes Bekenntnis zur sittlichen Ohnmacht des Menschen“. Ebd.

³) P. 535. Auch nach H. Keßler 113 ist in der Stelle „der sündige Habitus des Sprechers bis in die letzten Wurzeln seines Daseins zurückverlegt und zugleich gesagt, daß er in der sündlichen Beschaffenheit der Eltern seinen Ursprung habe.“ Ähnliche Auffassungen mit Variationen, vertreten: Köberle 346, Kautzsch, Bibl. Th. d. AT 172, Kittel 207 (der Dichter meint „ein tiefes Verflochtensein des Einzelnen in die Sünde der Gattung“) usw.

⁴) Siehe oben S. 42, A. 2.

⁵) So z. B. Kautzsch a. a. O. 172. 360 („Der ganze Ausspruch ist eine Bitte um mildes Urteil Gottes über den, der von Sündern abstammend notwendig vom Mutterleib an sündige Art und Neigung an sich trägt“).

⁶) Vgl. H. Keßler 113; Köberle 346 (diese natürliche menschliche Unvollkommenheit gilt wirklich als Sünde); Stärk, Die Schriften d. AT III 1 204 (Die Sünde „gehört zum Wesen des natürlichen Menschen“ . . . „jeder Mensch [hat] von Vater und Mutter her teil an der Sündhaftigkeit alles Fleisches“), auch Smend, Atl R.-G 306.

Sinne einer Erbsünde dem Vorstellungskreis des Dichters keineswegs fremd finden¹.

Eine Entscheidung ist hier in seltenem Maße schwer. Der Gedanke, wie man ihn auch nehmen möge, steht so einsam-auftragend inmitten der atl Gedankenwelt, daß wir zur Erklärung ganz auf den Wortlaut angewiesen sind, und der Wortlaut dieses Verses, der inmitten eines ergreifenden Gebetes voll Schluchzern aus einem zerschlagenen Herzen strömt, will alles eher sein denn eine glatte, begriffsscharfe dogmatische Formel. Immerhin, wenn man es als ein Gesetz der Auslegung bezeichnen darf, daß sich eine spätere Vorstellung besser nach der frühern erklärt als umgekehrt — wenn also viel eher 7b nach 7a erklärt werden muß als 7a nach 7b, dann erscheint mir doch als überaus wahrscheinlich, daß sowohl das כְּעֵין in a, wie das בְּחַטָּא in b nicht auf die Sünde der Eltern, sondern auf den Sprechenden selbst geht. Man wird zugeben, daß sich in 7a das in iniquitate am leichtesten und widerstandslosesten auf das Subjekt bezieht, welches der Dichter ist, und daß, wenn nichts weiter dastünde als das „In Sünde bin ich geboren“ die Auslegung, daß der Dichter damit sagen wolle: „Ich bin von Geburt an Sünder“ oder „schon als ich geboren wurde, war ich Sünder“ nicht nur eine erschöpfende, den Wortlaut befriedigende, sondern auch die zunächst sich nahelegende wäre. Wenn aber das, so ist diese Auslegung auch bestimmend für diejenige des zweiten Versgliedes. Es wäre falsch, den Leser oder Sänger oder Hörer, der von 7a her mit jener fertigen Vorstellung an 7b herankommt, diese rückwirkend korrigieren zu lassen². Nach dem parallelismus membrorum, der

¹) Z. B. Schultz 535. Nach H. Keßler 113 ist hier „die Vererbung der Sünde deutlich ausgesprochen. Nach Bertholet (bei Kautzsch II⁴ 176) liegt hier „im Keime der Gedanke der Erbsünde“. Vgl. auch Gunkel 130 („Vorbereitung für die ntl Erbsündelehre“) und Kittel 207 („hereditäre Belastung mit Sünde“). Man bleibe aber solchen Ausdrücken gegenüber immer kritisch! Unter dem gleichen Wort bergen sich bei diesen Erklärern oft verschiedenste Begriffe. Während Keßler (vgl. auch Köberle 346) wirklich „den sündigen Habitus bis in die Wurzeln des Daseins zurückverlegt“ findet, verstehen Bertholet, Gunkel, Kittel ihren Ausdruck „Erbsünde“ oder „hereditäre Belastung“ vielmehr von bloßer Neigung zur Sünde.

²) Daher heißt es den Zirkel an der verkehrten Stelle einsetzen, wenn Baethgen, Psalmen 151 schreibt: Der drastische Ausdruck in 7b zeige, „daß בְּחַטָּא und demnach auch das parallele כְּעֵין nicht auf die Sünde des Embryo, sondern auf die der Eltern geht.“ Wir sahen schon, wie der „drastische Ausdruck“ in den Vers kam: Die Selbstverachtung, mit der der Dichter sein Sündigsein bis in die ersten Augenblicke seines Seins bejaht, drückt sich hier auch in den Worten aus, mit denen er über sein Entstehen redet. Er steht doch so ganz innerhalb der niedern Welt des Geschöpflichen!

ein ästhetisches Grundgesetz der hebräischen Poesie ist, wird in 7 b in andrer Spielart nur das gleiche wiederholt, was in 7 a stand: „Ich bin in Sünde geboren“, und „die Eltern“ — nur die Mutter wird übrigens genannt —, deren Sünde in der modernen Exegese oft eine so bedeutende Rolle zugeteilt wird, scheinen nur dadurch in den Text gekommen, daß der Sänger im Bedürfnis nach poetisch-plastischer Formung seines Gedankens das „Ich bin geboren“ des ersten Gliedes mit einem Wechsel des Subjekts, der allerdings die Beziehung des אִמִּי etwas hart macht, durch ein „meine Mutter hat mich empfangen“ umschreibt.

Dabei ist zuzugeben, daß auch diese Auslegung die Vorstellung des Psalmisten nicht weiterzuführen vermag, als sie auch von denjenigen da und dort geführt wurde, welche den Vers zunächst auf die Sünde der Eltern bezogen: zur Anschauung einer angeborenen Sünde, einer sündhaft belasteten Natur, die der Mensch schon mit in die Welt bringt. Zur Höhe von Röm 5, 12 und zur Höhe der dogmatischen Erbsündelehre ragt Ps 51, 7 nicht hinan. Erbsünde ist uns die von Adams Sünde her und als Folge der Adamssünde sich forterbende Schuld. Nur wenn sich der Gedanke, daß in Adams Sünde alle sündig wurden, als ein allgemeiner oder doch als ein vorhandener Begriff des jüdischen Denkens nachweisen ließe, dürfte man annehmen, daß auch in unserer Stelle die Sünde Adams als die kausale Quelle der angeborenen Sünde stillschweigend vorausgesetzt würde. So aber steht nicht nur Ps 51, 7 selbst abseits von aller Adamstheologie, sondern es wird ihm auch durch keine andre Stelle der gesamten atl und, wie wir sehen werden, überhaupt vorchristlich jüdischen Literatur in dieselbe der Weg gewiesen¹. Der Psalmist sagt nichts darüber, wie er sich die angeborne Sünde erklärt, deren er sich anklagt. Man möchte am ehesten vermuten, daß er wie andre atl Fromme² die dem Menschen von Geburt eigene geschöpfliche Gebrechlichkeit, weil sie sich so oft, so früh und so tragisch im Hang zur Sünde und zum Frevel gegen Jahve äußert, vorzugsweise als moralische Gebrechlichkeit empfand und mit einem starken und, wie eine spätere Stufe der Offenbarung enthüllen sollte, unerkannt treffenden Ausdruck Sünde nannte³.

¹) Vgl. Kautzsch, Bibl. Th. 360, welcher ebenfalls feststellt, daß in diesem Verse „von einer Zurechnung der Schuld Adams mit keinem Wort die Rede ist“ und so auch Tennant 103 f.: „Sin is apparently conceived as a hereditary taint, and so far, as 'original sin'; but not in the sense that mankind shares in the sin, or the consequences of the sin, of its first parents. The origin of sinfulness, in the last resort, is left unexplained in the Old Testament.“

²) Siehe Job z. B. 15, 14; 25, 4 ff.

³) Eine Andeutung dieser Auffassung vom niedern Geschöpflichen

So ist Ps 51, 7 ein gewisser Wegbereiter für die paulinische Erbsündelehre von Röm 5, 12, aber der Vers kann für sie weder Quelle noch Vorstufe sein, weil er außerhalb aller jener Gedankenreihen liegt, welche den Erbschaden des Geschlechts kausal mit Adams Fall verknüpfen.

b) Job 14, 4.

Das Problem von Job 14, 4 scheidet sich in ein textkritisches und ein inhaltliches.

Das textkritische Problem hat Turmel mit den Worten bezeichnet, daß dieser Satz von den maßgebendsten Kennern der hebräischen Literatur als eine dem ursprünglichen Text später beigefügte Glosse angesehen wird¹. Seitdem besonders Bickell die Echtheit des Verses von inhaltlichem Standpunkt aus angestritten hatte², sind ihm in der Tat nicht bloß viele protestantische, sondern auch katholische Exegeten gefolgt³. Auch Torczyner meint, daß der Vers „so rhythmisch, stilistisch und inhaltlich unmöglich ist“, nimmt aber diese Tatsache nicht als Anlaß, den Vers zu streichen, sondern zu einer durchgreifenden textlichen Umformung desselben, um zuletzt für 14 und 15 a den Sinn zu bekommen: „Es stirbt der Reine wie der Unreine; er säumt nicht, wenn er seine Tage vollendet hat“⁴. Andre — darunter auch kritische — Exegeten verteidigen dagegen die Ursprünglichkeit des Verses. So z. B. Duhm⁵, welcher die rhythmische Unebenheit in 4 b durch Einfügen eines וְיָמָיו כְּיָמָיו hinter וְיָמָיו aufheben will⁶.

Der Grundgedanke von Job 14, 1 ff. ist die vorwurfsvolle Forderung des mit seinem Gott hadernden Dulders: der Herr solle doch

im Menschen, schwerlich mehr, dürfte man auch in der Wahl des Wortes וְיָמָיו sehen können.

¹) V (1900), 505.

²) Vgl. Carmina V. T. metr. 160; Ders., Kritische Bearbeitung 251; Ders., Das Buch Job nach Anleitung d. Stroph. 30 (hier setzt B. 13, 28 an die Stelle von 14, 4).

³) So Beer 84; Volz 41; Budde, Iliob 70; Steuernagel bei Kautzsch II⁴ 345; Driver-Gray I 127, vgl. auch II (Philological notes) 89; wie es scheint auch Tennant 101, Note; — katholisch u. a. Turmel a. a. O. unter Hinweis auf A. Loisy, L'enseignement biblique 1892, p. 113 n. 6; vgl. auch Peters, Buch vom Dulder Job 68.

⁴) P. 87. Man kann aber zu der Art, mit der Torczyner den Text — namentlich auch in unsrer Stelle — behandelt, mit noch mehr Recht das sagen, was Knabenbauer von Bickell gesagt hat (p. 28): „in textu mutando quandoque audacior est.“

⁵) Vgl. auch Hermann 134, Oettli 51.

⁶) = „nicht einer ist ohne Sünde“. Mit Recht sagt dagegen Driver-Gray II 89: „This strains unduly the וְיָמָיו.“

nicht über allem Straucheln des Menschen „die Augen offen halten“ (V. 3), sondern „ablassen, damit er wie ein Löhner seines Tages froh werde“ (V. 7). Als Beweggrund zu einer solchen Nachsicht führt Job die Kurzlebigkeit des Menschen an, die im ganzen Umkreis von 14, 4 in stets neuen Variationen immer wiederholt wird. Sein Gedanke ist offensichtlich: Gott möge doch dem Menschen, dessen Leben ohnehin bitter genug ist und „gesättigt mit Unruhe“ (V. 2), seine „kurzen Tage“ nicht noch bitterer machen. Neben diese Motivierung durch die physische Armseligkeit des Menschen tritt nun allerdings der Hinweis auf seine ererbte ethische Unzulänglichkeit als ein Nebenmotiv und daher in etwa störend hinzu¹. Gleichwohl dürfte sich auf Grund des Inhalts allein nicht entscheiden lassen, ob wir hier tatsächlich nichts weiter als den „Stoßseufzer eines Lesers“² vor uns haben. Die Wendung zum Gerichtsgedanken, welche in V. 3 vorliegt, konnte recht wohl im Verfasser selbst der psychologische Anlaß geworden sein, der ihm einen digressiven Zwischenruf von der Art des Verses 14, 4 assoziierte, dessen Gedanke ihm auch sonst nicht fremd ist³. Nur wenn die rhythmische Unordnung, in der sich die Stelle jetzt befindet, eine ursprüngliche ist, und nicht eine (durch Ausfall) erst gewordene⁴, dürfte man sich besser für die Glossenhypothese entscheiden. Aber auch in diesem Falle verliert die Stelle nicht ihre Bedeutung als ein Dokument der atl Gedankenwelt. Schon die innerhalb des 2. Jhrh. v. Chr. entstandene⁵ griechische Übersetzung des Jobbuches kennt die Stelle als Jobtext, und das zeigt, daß die Glosse zum mindesten sehr alt ist⁶.

¹) Vgl. daher Bickell, Carmina 160: „Versus praecedens serius textui accessisse videtur, cum hic non de peccato hominum, sed de miseria, praesertim de brevitae et irrevocabilitate vitae agatur.“

²) So Beer 84.

³) Vgl. z. B. 4, 17 ff.

⁴) Steuernagel bei Kautzsch-Bertholet II 345 vermißt etwa zwei Wörter, die ausgefallen sein mögen.

⁵) Vgl. Knabenbauer, In libr. Job 19.

⁶) Ein weiteres textkritisches Problem bietet die Entwicklung des hebr. Textes zum LXX Text, der sachlich eine verschärfte Betonung der angeborenen „Unreinheit“, textlich eine Zuziehung von 5 a zu 4 darstellt: τίς γάρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς ἕαν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. So auch die Vetus Latina.

Die Vg hat — mehr interpretierend als übersetzend (Quis potest dare mundum de immundo conceptum semine. Nonne tu, qui solus es?) — das אֱלֹהִים auf Gott bezogen, wie auch das Targum tat. Es mag wohl sein, daß Hier. hier der Auffassung des jüdischen Lehrers folgte, mit dessen Unterstützung (vgl. Praef. in Job, und Knabenbauer a. a. O. 20) er die Übersetzung anfertigte.

Inhaltlich wurde der Vers ebenso wie Ps 51, 7 (namentlich im Anschluß an den Vulgatatext) häufig einfachhin von der Erbsünde erklärt. „Sordem vides peccati, in qua concipimur omnes¹.“ Allein auch andre Auslegungen gab es. Der hl. Gregor erklärt die Stelle von den dem Menschen angeborenen Neigungen zur Sünde². Eine ähnliche Auslegung gibt der hl. Thomas³. Für das ntl-kirchliche Dogma von der Erbsünde und für den Gedanken von Röm 5, 12 ist der Vers von keiner größeren Bedeutung als Ps 51, 7. Es ist von einer angeborenen Unreinheit oder Makel die Rede, es scheint auch der Gedanke zugrundezuliegen, daß diese Unreinheit dem Menschen „als Erbteil seines Geschlechts“⁴ anhaftet, allein mit keinem Wort wird angedeutet, daß man die Ursache dieser angeborenen Makel in der Sünde des Stammvaters suchen müsse. Vielmehr liegt es wohl am nächsten anzunehmen, daß der Verfasser in den persönlichen Sünden der vorangegangenen Generationen jeweils die Quelle sieht, der die angeborne Unreinheit des einzelnen entstammt. „Auf unreinem Boden kann nun doch einmal nichts Reines aufwachsen⁵.“ Wie Ps 51, 7 liegt also auch Job 14, 4 außerhalb aller Adams-theologie und daher auch außerhalb des dogmatischen Gedankens von Röm 5, 12 ff.⁶.

c) Sir 25, 24.

Jesus Sirach stammt aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts vor Christus⁷. Der Text 25, 24 ist deswegen von so großer Bedeutung,

¹) De Rubeis 75; vgl. auch Bruno Astensis (Migne, P. lat. 164, 601), Pineda 487 (mit Väterziten), Bellarmin 346. Pesch III 116, Zschokke, Hiob 88. Knabenbauer a. a. O. 192: „Textus doctrinam . . . de peccato originali satis clare continet.“ S. auch noch Hetzenauer 551.

²) *Moralium libri*. Migne, P. lat. 75. 986: „Homo enim in corruptibili carne vivens habet tentationum immunditias impressas in semetipso, quia nimirum eas traxit ab origine.“

³) Z. d. St. vgl. auch Caietans Auslegung (Thom. de Vio, In libr. Job comm. 45).

⁴) Oettli 51.

⁵) So Duhm 75; Hermann 134.

⁶) Turmel stellt ähnlich fest: «Il est facile de voir qu'elle [sc. cette phrase] n'a aucune portée.» RHLr 5, 505. Vgl. auch Lagrange, *Epître aux Romains* 114. Mit Hurter (Theol. dogm. comp., II, 292) gibt er als höchstes zu, daß die beiden Stellen Ps 51, 7 und Job 14, 4 eine „Anspielung“ auf das Dogma der Erbsünde enthalten «surtout quand on les lit à la lumière de la doctrine du NT et de la tradition.»

⁷) Vgl. darüber ausführlich Peters, D. B. Jes. Sir. S. XXXI bis XXXVII; ferner Ryssel, bei Kautzsch, Apokryphen I 235; Schürer III, 216 f.; Steuernagel, Einleitung i. d. AT, Tübingen 1912, 794; Box-Oesterley bei Charles, Apokrypha I 293 (s. hier auch p. 293 f. den Versuch einer früheren Datierung und seine Widerlegung).

weil er das erste uns erhaltene Zeugnis für die traditionelle Erbtodauslegung von Gn 3 ist. In den vorwurfsvollen und ernststen Klagegesang gegen das „böse Weib“ flicht der Dichter den Vers: „Von einem Weib stammt der Anfang der Sünde, undINETwegen sterben wir alle.“

Es muß auffallen, daß im ganzen Bereiche der hebräischen Literatur bis zu Sirach herab der Gedanke von Gn 3 nicht den mindesten Niederschlag gefunden hat. Der israelitische Mensch, soweit er uns in seinen heiligen Büchern der vorprophetischen und auch noch der prophetischen Zeit entgegentritt, nimmt den Tod als sein natürliches und selbstverständliches Los hin; dem Gedanken, daß „durch einen Menschen der Tod in die Welt kam“, wird zwar nirgends widersprochen, allein er wird auch nirgends ausdrücklich ausgesagt¹. Die Kritik hat häufig von dieser Tatsache aus gegen die traditionelle Auslegung von Gn 3 Stellung genommen. So hat sie z. B. Henry zur Begründung seiner mythischen Auslegung von Gn 3 herangezogen. Das Schweigen der gesamten atl Literatur über eine so bedeutsame Idee, wie sie der Ursprung der Sünde, des Übels und des physischen Todes in Adams Fall wäre, vermag er sich nur mit der Annahme zu erklären, daß dem früheren Judentum diese Exegese von Gn 3 durchaus fremd war. «L'Hébraïsme n'a rien su — ou rien pu — tirer de Genèse 3.»² Auf diesem Wege dürfte man jedoch nur dann die Lösung des Rätsels suchen, wenn sich Gn 3 auch von andern Gesichtspunkten aus als ein der traditionellen Auslegung in seinem Ursinn heterogen gegenüberstehender Mythos erkennen ließe. Wir sahen, daß das Gegenteil der Fall ist. Die Lösung der Schwierigkeit ergibt sich leichter auf einem andern Weg. Das israelitische Volk hatte — von seinem Jahve von Anfang an in

¹) So sagt auch Labourt 32 vom Ungehorsam Adams: «Ses conséquences au point de vue de la déchéance de l'humanité n'ont jamais été envisagées dans ce qui nous reste de la littérature sacrée de la langue hébraïque.» Ähnlich Thackeray 31, Tennant 93. 121, Henry 444: «Ce récit est resté stérile pour les écrivains bibliques du IX^e siècle jusqu'aux approches de l'ère chrétienne.»

²) P. 445. Henry meint, der Gedanke einer Erbschuld habe sich ganz unabhängig von Gn 3 aus den sozialen und religiösen Schwierigkeiten (z. B. Unterdrückung der Armen, harter, oft erfolgloser Kampf gegen den Polytheismus) des israelitischen Volkes entwickelt und sei dann erst als fertig von rückwärts in Gn 3 hineingelesen worden. p. 446. Eine ähnliche Ansicht bei Tennant 94: "Such a doctrine of the Fall as post-exilic Jewish theology came to acquire was arrived at independently of the narrative of Gen II—III, and, instead of being deduced from those chapters, was read back into them." Vgl. auch Smend, Atl Rel.-G. 306. Alle solche Annahmen fließen zuletzt aus der mythischen Auffassung von Gn 3 und werden überflüssig, wenn diese fällt.

einen heißen politischen und religiösen Selbsterhaltungskampf gestellt — in seiner vorexilischen Zeit zunächst überhaupt kein Bedürfnis nach einer spekulativen Durchdringung und dogmatischen Formulierung seines Glaubensinhaltes. Ihm waren seine religiösen Gedanken Kräfte für das Handeln, Brot und Labsal für die Not des Tages, mit der es rang¹. Die eigentliche, bewußt gepflegte theologische Spekulation begann erst mit dem Exil. Nachdem Israel endgültig seine Selbständigkeit verloren hatte, gewann es die Zeit, in der enger werdenden Berührung mit fremden Religionssystemen empfang es zugleich eine gewisse Anregung, sein eigenes System klarer herauszustellen und sich eine formulierte Theologie zu abstrahieren. So mag es auch in unsrer Frage gewesen sein. Dem Israeliten der früheren Zeit genügte es, sich den Eintritt der Sünde und des Todes in die Welt in den Kategorien vorzustellen, in denen er ihm von Kindheit auf in der Erzählung der Genesis anschaulich erzählt wurde. Im übrigen nahm er sein Todeslos als das natürliche Geschick des Menschen geduldig hin. Erst in der nachexilischen Zeit wurde der Gedanke des Erbtodes spekulativ herausgeschält und in dogmenähnlicher Formulierung bewußt ausgesprochen². Das erste Zeugnis hierfür ist Sir 25, 24 — also nicht ein neues, spätjüdisches Theologumenon, sondern eine geradlinige Fortführung der traditionellen Auslegung von Gn 3, oder, wie Hoonacker treffend sagt, ein „Echo dieser Auslegung“³.

Für die Erforschung der Gedankenwelt des späten Judentums und für das religionsgeschichtliche Studium am NT ist Jesus Sirach,

1) Von den Propheten sagt diesbezüglich Tennant 92 gut: „The prophets were national seers, not world-philosophers.“

2) So erklärt sich auch Köberle 62 die scheinbare Bedeutungslosigkeit der jähvistisch-urgeschichtlichen Ideen in Alt-Israel damit, daß damals jede dogmatische Theorie fehlte. Jedoch setze die Form der bibl. Urgeschichte voraus, daß dieselbe seit langem in Israel vorhanden war und noch mehr: daß man bereits lange gewohnt war, „sie mit den herrschenden religiösen Gesamtanschauungen, spez. dem Glauben an Jahve, den Gott der Väter und Israels, in Einklang zu bringen.“ Dieses letztere gilt neben andern auch bes. gegen den Versuch, den geringen Einfluß jener Erzählung aus dem späten Entstehen des Pentateuchs oder dem fremden Ursprung der Urgeschichten abzuleiten. Siehe gegen solche Annahmen auch Tennant 92 ff. Labourt 32 weist zur Lösung der Schwierigkeit auf den fragmentarischen Zustand hin, in welchem die hl. Literatur auf uns gekommen ist. Er stützt diesen Hinweis mit der weiteren — positiv durchaus unbelegbaren und unwahrscheinlichen — Annahme, daß „die Lehre der Erbsünde höchstens in sehr beschränkten Kreisen in Ansehen stand“. Das AT kannte die Erbsünde, soweit wir sehen können, auch in beschränkten Kreisen nicht, der Gedanke aber, daß durch Adams Sünde der Tod kam, war ebenso altes und allgemeines Volksgut wie die Erzählung von Gn 3.

3) Connexion 131.

wie oft anerkannt wurde, von größtem Werte¹. Nicht bloß ist der Verfasser ein durchaus konservativer Denker, der als solcher Gewähr gibt, ein getreuer Spiegel der Ideen zu sein, die den Glauben seiner Zeitgenossen ausmachen², sondern es kommt noch besonders hinzu, daß das Buch deutlich erkennbar in Palästina entstand³, d. h. in dem Mutterboden, auf dem zwei Jahrhunderte später das Christentum zuerst gebaut ward, mitten in der Welt der Traditionen, in welcher der Schüler Gamaliels sich bildete.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist Sir 25, 24 ein neuer Beweis für die beiden Sätze, die uns bisher die Erkenntnis des Judentums in bezug auf die Folgen der Adamssünde ausdrückten: das AT kennt den Gedanken der durch die Sünde der Stammeltern verursachten Notwendigkeit des Todes, eine Kausalitätsbeziehung zwischen Adams Fall und einer angeborenen Sündhaftigkeit der Menschheit dagegen ist ihm fremd.

Solange der hebräische Text zu Sir unbekannt war, war es allerdings nicht unmöglich, dem Verse eine Deutung zu geben, die über diesen bisher ermittelten Vorstellungskreis des Judentums hinausführen würde. Der Doppelsinn des griechischen ἀρχή (= Anfang — Ursache) ließe auch zu, 24 a von einem kausalen Zusammenhang zwischen Evas Sünden und der Sünde der Menschheit zu erklären, wie es z. B. Bretschneider in der Tat auslegte⁴. Das „initium“ der lateinischen Bibel hätte aber schon damals ein Fingerzeig sein können, in welcher seiner zwei Bedeutungen das ἀρχή hier

¹) Vgl. z. B. Tennant 110; so auch Oesterley-Box, Religion and Worship 32: "The book is of immense importance for the study of pre-Christian Judaism, and indeed for the study of biblical literature and religion generally"; vgl. auch Oesterley, The Wisdom of B.-S. 9 f. ("of real importance for the study of the Gospels and of the New Testament as a whole").

²) Tennant sagt vom Verfasser, er sei "a collector, at least as much as an original thinker" (109) und nennt sein Werk "a useful guide to the views of his time". Vgl. auch Porter, in Wace's Apokrypha II, 2 (Einleitg. zu Eccli) und Box-Oesterley bei Charles I 292 f.

³) Vgl. die atl Einleitungen. Drummond I 144 sagt, die Beweise hierfür zusammenfassend: "That it proceeded from an inhabitant of Palestine is rendered certain not only by the express statement of the author (I, 27), but by the language, . . . the style of its composition, the general character of its thought, and its doctrine in regard to particular points."

⁴) Systematische Darst. I 288 unter Hinweis auf 10, 12. 13; Weish 14, 12, wo ἀρχή notwendig in diesem Sinne zu verstehen sei. Ähnlich wieder Tennant 112. Allein auch an diesen Stellen ist die zeitliche Bedeutung wohl möglich, wie ein Blick in die Übersetzungen durch v. Ryssel u. K. Siegfried bei Kautzsch II zeigt. Vgl. auch zu Sir 10, 12 f.: Peters, Das B. Jes. Sir. 88 („Anfang"), ebenso zu Weish 14, 12: Heinisch, Das Buch der Weisheit 270.

besser genommen wird. Seitdem S. Schechter i. J. 1900 in der Cairo Collection der Universitätsbibliothek zu Cambridge den Text zu unserm Verse fand¹, ist die kausale Interpretation ausgeschlossen; denn das hebräische Wort der Stelle (תְּחִלָּה) ist eindeutig temporal². Manche, wie z. B. Sanday-Headlam, Thackeray, haben versucht, auf Grund des Parallelismus mit 24b die Kausalbeziehung doch wieder in den Gedanken von 24a hineinzutragen. In 24b sei mit aller Deutlichkeit eine ursächliche Verknüpfung zwischen Adams Sünde und unserer Sterblichkeit enthalten; das scheine anzuzeigen, daß dem Verfasser auch in 24a nicht ein rein zeitlicher, sondern ein kausaler Zusammenhang vorschwebte³. Ich glaube nicht, daß der Parallelismus zum Anlaß werden darf, von der einzig belegbaren rein zeitlichen Bedeutung des תְּחִלָּה abzugehen. Es ist im Bilde der Frau der Fleck dunkel genug, wenn ihr in dieser Stelle der Dichter in die Liste ihrer Bosheiten diesen neuen Vorwurf schreibt, daß sie auch in der Sünde, die seitdem soviel Gottesfluch und Schicksalsqual über die Menschen brachte, einst den Anfang machte. Der Gedanke eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Sünde der Stammeltern und derjenigen der Nachkommen ist überdies so gewaltig, daß er sich bei der bedeutenden Rolle, welche die Sünde und das Urteilen über die Sünde in der religiösen

¹) In einem zwei Blätter umfassenden Fragment, das erstmalig in der IQR 12 (1900) 456 ff. herausgegeben wurde — mit den andern neu gefundenen, sehr umfangreichen Fragmenten zu einer Ausgabe des hebr. Urtextes vereinigt z. B. von Peters, D. jüngst wiederaufgef. Text, und Strack, Die Sprüche Jesus'. Der Vers lautet (Peters 366): מֵאִשָּׁה תְּחִלָּה עָן וּבְנִלָּה נִעְנֵי יִרְדָּה.

²) Vgl. dazu Gesenius-Kautzsch. Frey 517 sagt von dem Wort richtig: «Elle indique simplement un point de départ historique.»

³) Vgl. Sanday-Headlam 137; — Tennant 112 teilt dem tehillah nur "a predominantly temporal sense" zu und findet daher keine Schwierigkeit, um des Parallelismus willen auch die Idee einer kausalen Beziehung in den Begriff des Wortes eingeschlossen zu denken. Übrigens entscheidet sich Tennant zuletzt doch wegen des Kontextes für die rein temporale Auffassung: der Verfasser suche die Quelle der Sünde nicht in Evas Sünde, sondern in einem dem Menschen angeborenen bösen Trieb, also im eigenen Willen des Menschen, p. 113 ff. — ein Gedanke, der freilich für uns nicht die Kraft hätte wie für Tennant, da nach kath. Erbsündebegriff die Erbsünde die Freiheit des Willens nicht aufhebt. — Zu einem sicheren Urteil vermag auch Thackeray 34 nicht zu gelangen, jedoch sagt er: "The parallelism of the clauses seems to indicate that woman is regarded as the cause and not merely the first example of the sin of the world." Vgl. auch noch Feine, Urspr. d. Sünde n. Pls 777 f., der eine ähnliche Auslegung voraussetzen scheint, wenn er in der Stelle nicht deutlich gesagt findet, „ob sie alle kraft des über Eva ausgesprochenen Urteils sterben, oder weil sie durch Evas Sünde alle Sünder geworden sind“.

Gedankenwelt Israels hat, auch sonst in der Literatur, wenigstens der späteren theologischen Zeit, da und dort hätte abprägen müssen. Sir 25, 24 a redet also nicht von einem ursächlichen Zusammenhang der Sünden mit der Evassünde, noch viel weniger liegt in dem Halbvers die Idee einer infolge der ersten Sünde allen angeborenen Sündigkeit, d. i. der Erbsünde. Vielmehr: "The first clause needs not mean more than 'woman was the first to sin'¹."

Dagegen enthält das δι' αὐτὴν ἀποθνήσχομεν πάντες 24 b klar und unverkennbar die Erbtodlehre. Eva trägt die Schuld (διὰ, בְּלִי), daß der Tod allgemeines Menschenlos ist. Da sowohl ἀμαρτία als auch נָע wie γυνή und נָשָׁא feminin sind, könnte man daran denken, das „ihretwegen“ auf die Sünde zu beziehen. Sicher hat es aber der griechische Übersetzer auf γυνή bezogen; denn, wie schon Bretschneider richtig bemerkt hat, hätte er im andern Fall das hebr. Original nicht mit δι' αὐτὴν, sondern mit διὰ ταύτην oder δι' ἣν καὶ wiedergegeben². Für jeden Fall spricht der Kontext entscheidend gegen jene Beziehung auf ἀμαρτία, נָע. Es ist so sehr das einzige Thema des Verfassers, die Übeltaten des Weibes aufzuzählen, daß auch 24 b nur diejenige Auslegung erhalten kann, in der es sich unmittelbar in diesen Gedankengang des Autors fügt. „Die Worte καὶ δ. αὐτ. ἀπ. π.“, sagt Tennant, „behaupten direkt, daß die Sünde Evas für das ganze Geschlecht die Ursache des Todes war³.“

Auf Paulus hin enthält die Stelle über Gn 3 hinaus kaum einen Fortschritt. Von der paulinischen Erbsünde ist keine Rede. Der Verfasser hält einfach die Erzählung der Genesis fest, „daß Eva sich zuerst verführen ließ und sündigte und demnach der Tod des Menschen eintrat“⁴ — durch des Einen Sünde starben die Vielen (Röm 5, 15).

¹) Thackeray 32.

²) A. a. O. 162.

³) P. 119; vgl. auch Fritzsche, Die Weisheit Jes. 141; Clemen, Lehre v. d. S. 49. Gegen Charles, welcher Th. Apoc of Bar. 44 sagt, der Verfasser trete hier in Widerspruch mit seiner sonstigen Ansicht, nach welcher der Mensch von Anfang her sterblich sei (unter Berufung auf 14, 17; 17, 1 f., 40, 11: „Alles, was von der Erde ist, kehrt zur Erde zurück“), gilt, was wir eben über Gn 3, 19 sagten. Es ist kein unvereinbarer Gegensatz, einerseits die Allgemeinheit des Todes festzustellen, und anderseits zu sagen, daß sich der Mensch der Unsterblichkeit erfreut hätte, wenn Eva nicht gesündigt hätte. So auch Frey 517.

⁴) So treffend Fritzsche, a. a. O. 141. Im wesentlichen ebenso bestimmen den Inhalt des Verses Knabenbauer, C. in Eccli 280; Tennant 121; Frey 517, dem sich Peters, D. B. Jes. Sir. 215 anschließt. Frey sagt a. a. O.: «L'Écclésiastique enseigne qu'Ève commit le premier péché, et qu'elle attira la mort sur tout le genre humain.» Daß sich

Man hat in Jesus Sirach auch die Anfänge der in der rabbinischen Literatur nachmals so bedeutsam gewordenen Jeser-Lehre, d. i. der Lehre vom angeborenen bösen Trieb gefunden (יֵצֶר הָרָע)¹. Tennant führt dafür die Stellen 17, 6; 15, 14; 21, 27; 21, 11; 37, 3 an. Davon dürfte 17, 6 von vorneherein nicht in Betracht kommen. Es ist eine sehr wohl begründete textkritische Hypothese, die durch die syrische Übersetzung gestützt wird, daß das διαβολιον, welches die griechische Übersetzung hier hat, aus der Verlesung eines יֵצֶר zu יֵצֶר entstand². Dann lautet der Vers: „Er bildete Zunge, Auge und Ohr...“, was sich treffend in den Zusammenhang fügt. Auch 21, 27 dürfte für die Jeser-Lehre ausscheiden. Die von Tennant³ vermutete, auch von Box-Oesterley für möglich gehaltene⁴ Identifikation „Satan“ mit dem bösen Trieb ist doch fraglich, anderseits wird dem Wortlaut der Stelle vollkommen Genüge getan durch die Erklärung: Wenn der Mensch den ganzen Fluch der Sünde auf den versuchenden Satan abwälzen will, so ist das falsch. Der Mensch ist frei genug, um selbst die Verantwortung seiner Schuld zu tragen. Der Fluch trifft daher doch seine eigene Seele⁵.

Von größerer Bedeutung ist 15, 14: „Gott schuf den Menschen von Anfang an und gab ihn in die Gewalt seines יֵצֶר מְרָא“ (אלהים מְרָא). Peters 359.) Hier begegnet uns klar das Wort יֵצֶר. Aber welches ist seine Bedeutung? Edersheim⁶: Ryssel⁷ nehmen das Wort in seinem althebräischen Sinn = G e s i n n u n g; auch nach Peters⁸ genügt hier die biblische Bedeutung Sinn, D e n k u n g s a r t. Tennant (115) dagegen, ebenso Box-Oesterley⁹ ziehen die spätere, neuhebräische, man könnte sagen: „tech-

der Verfasser die Sünden der einzelnen als Mittelglied zwischen Evas Sünde und dem Tode aller denke, wie Clemen a. a. O. 49 annimmt, ist im Text mit keinem Worte angedeutet; der Wortlaut von v. 24 b legt vielmehr eine direkte Ursächlichkeit nahe.

¹) Vgl. bes. Tennant 113—117; Feine, Ntl Th. 318; Box-Oesterley bei Charles I 311 f. u. a.

²) So Box-Oesterley bei Charles I 375; Peters, D. B. Jes. S. 143; Ryssel bei Kautzsch I 312; schließlich auch Tennant selbst p. 113.

³) P. 115.

⁴) A. a. O. 390: "The meaning is either that in cursing Satan the curse recoils on the man's own head, or else that a man's real spiritual adversary is his own evil nature."

⁵) Durch die syrische Übersetzung, welche statt „Satan“ liest: „den, der an ihm nicht gesündigt hat“, wird es übrigens sehr problematisch, wie der hebr. Grundtext zur Stelle gelaute haben mag.

⁶) Bei Tennant 114.

⁷) A. a. O. 306.

⁸) A. a. O. 130, vgl. dag. ders., D. jüngst wiederaufg. Text 359: „Begierlichkeit.“

⁹) A. a. O. 371. 311.

nische“ Bedeutung des Wortes vor, wonach es (voluntaristisch) „den Trieb zum Guten und Bösen“ bedeutet, nach Tennant im vorliegenden Vers „a disposition implanted in man by God, from which, evidently, there proceeds the solicitation to sin“¹. Eine Entscheidung ist sehr schwer zu treffen, weil wir durchaus unbelehrt sind, wie weit solche Gedanken schon in jenen früheren Zeiten jüdischer Theologie im Umlauf waren. Immerhin scheint hier (und so auch in 21, 11: ἐννόημα = Jeser?)², wenn man den Zusammenhang beachtet, die alt-hebräische Bedeutung des Wortes doch schon bedeutend mehr, als Peters anzunehmen geneigt ist, ins Voluntaristische und nach dem neuhebr. Gebrauch hin, also auch ins Voluntaristisch-Pessimistische abgerückt zu sein³. Das בִּיר נָתַן אֱפִיָּעַיִם ἐν χερσὶ dürfte andeuten, daß der Jeser dem Verfasser als eine Macht oder ein Trieb vor-schwebt, der auf den Menschen Einfluß ausübt und über den er sich emporringen muß (vgl. in 21, 11 κατακρατεῖ), wenn er ihm auch — das wird in den nächsten Zeilen betont und ist das Thema des Abschnittes — in voller Freiheit gegenübersteht und „Feuer oder Wasser“ wählen kann (vgl. 15, 16). Sowohl 15, 14 als 21, 11 scheinen so zu zeigen, daß die Anfänge der rabbinischen Jeser-Lehre in Ben Sirachs Tagen bereits begannen, sich in der jüdischen Theologie anzusetzen. Dabei ist es für unsern Gegenstand wichtig, festzustellen, daß diese Gedanken, soweit sie vorliegen, schon hier bei ihrem ersten Auftreten in Loslösung von allem Zusammenhang mit der Sünde Adams erscheinen. Das ist ein neuer Beweis für den Satz unserer bisherigen Erfahrung: Daß die Menschheit durch den Fall

¹) P. 115. So sagen auch Box-Oesterley bei Charles I 311, es sei sehr wahrscheinlich, daß Ben Sir. hier den bösen Trieb meine. Der Kontext zeige, daß auch, wenn er das Wort in neutralem Sinn verstehe, doch potentiell der böse Trieb gemeint sei.

²) Gr: ὁ φυλάσσω νόμον κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ. Als Grundwort für ἐννόημα vermutet man hier jeser, wie Syr hat. Peters, Buch Jes. Sir. 174 nimmt auch an dieser Stelle das Wort = Denken. „V. 11 will sagen, daß durch Zucht des Geistes . . . die Weisheit erworben wird.“ Das wäre eine wohl mögliche Auslegung, aber man sehe die von Box-Oesterley a. a. O. 388 angeführten rabbinischen Gedankenparallelen: Quidd. 30 b: „Der Heilige sprach zu Israel: Meine Kinder, ich habe den bösen Trieb erschaffen, und ich habe die Gesetzeslehre als Mittel gegen ihn erschaffen; wenn ihr euch mit der Gesetzeslehre befaßt, so werdet ihr seiner Gewalt nicht ausgeliefert.“ (Deutsch bei Goldschmidt, D. Bab. Talm. V 797). Pirque Aboth IV₂: „Wer ist mächtig? Derjenige, der seinen Jeser unterwirft.“

³) Dagegen dürfte die fünfte der von Tennant angeführten Stellen nun ebenfalls endgültig ausscheiden. Die von Peters, Buch Jesu Sir. 301 ausgesprochene Vermutung, es sei statt לַעֲרֹעַ ursprünglich לַעֲרֹעַ im Text gestanden, ist so einleuchtend und zugleich so sehr dem Zusammenhang gemäß, daß an ihrer Richtigkeit kaum ein Zweifel sein dürfte.

der Stammeltern in ihrer moralischen Anlage zum Schlechten hin getroffen wurde, ist dem AT nicht geoffenbart.

d) *Weish 2, 23 f.*

Der christlichen und apostolischen Zeit noch näher führt uns das Buch der Weisheit. Es dürfte zwischen 150 und 80 v. Chr. entstanden sein¹. Seine Heimat ist, wie sich in den Anspielungen auf den ägyptischen Tierdienst zeigt (12, 23—27; 15, 18. 19), Ägypten, näherhin wohl Alexandrien, das große Zentrum der hellenistisch-jüdischen Bildung².

Die Frage nach dem Verhältnis von Sap und Paulus, d. h. die Frage, ob dem Apostel das Buch bekannt war, oder ob ihm die Berührungen mit demselben, welche sich in seinen Schriften, bes. im Römerbrief, finden, mittelbar durch die ihn umgebende Gedankenwelt oder durch Philo, Gamaliel zugeflossen sind, wurde oft und mit schwankendem Urteil erörtert. Während manche, wie z. B. Grimm, Weizsäcker, Kaulen, glauben, eine direkte Abhängigkeit lasse sich nicht nachweisen, sprechen sich die meisten, z. B. Schürer, Hausrath, Pfeleiderer, Völter³, Tennant⁴, Lagrange⁵, Holmes⁶, Heinisch⁷, mit Entschiedenheit für eine unmittelbare Beziehung aus. Mit gründlicher und vorsichtiger Methode hat bes. Grafe die Frage behandelt⁸ und wohl endgültig dahin entschieden, daß Pls die Sap Sal gekannt, gedanklich verarbeitet und benützt hat⁹. Die Parallelen sind zu zahlreich und zu auffallend, als daß sie aus der bloß mittelbaren

¹) Vgl. Heinisch, *Weish.* S. XIX., Peters, *Weisheitsbücher* 15, Siegfried bei Kautzsch I 479; Lagrange, *Le livre de Sagesse* 93: «De l'an 145 à l'an 50 av. J.-Chr. est une approximation très large, mais il n'est pas possible d'être plus précis.» Holmes bei Charles I 521 zerreißt das durchaus einheitliche Werk (S. Feldmann, *Zur Einheit d. Buches d. Weish.*, BZ 1909, 140 ff.) und datiert den ersten Teil 50—30 v. Chr. — den zweiten 30 v. bis 10 n. Chr. Weitere Datierungen bei Holmes, a. a. O. 520.

²) Vgl. Heinisch S. XIX.

³) Die Komposition 53.

⁴) 250: "He would certainly seem to have studied the Book of Wisdom."

⁵) *Le Livre de Sagesse* 93.

⁶) Bei Charles I 526.

⁷) P. XLII s. — für die übrigen angeführten Autoren s. die Nachweise bei Grafe, D. Verhältnis, der S. 235 ff. einen Überblick über die Geschichte des Problems gibt.

⁸) Verhältnis 251 ff.

⁹) Vgl. auch Heinisch S. XLIII: „Die zahlreichen Übereinstimmungen und Anklänge beweisen, daß der Apostel das Buch oft gelesen hat.“ So auch Sanday-Headlam I, der in Röm 1 u. 9 "clear indications of the use by the Apostle of the Book of Wisdom" findet; auch Thackeray 27.

Vertrautheit des Apostels mit der Gedankenwelt des Weisheitsbuches hinreichend erklärt würden¹. Gerade auch in unsrer Stelle (2, 24 verglichen mit Röm 5, 12) finden wir eine Wortparallele, die man allerdings damit erklären könnte, daß sich der Ausdruck $\acute{\omicron}$ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον bereits zu einer in diesem Gegenstand fest gewordenen Formel verdichtet hätte²; allein in den Kreis der übrigen Gedanken- und Wortparallelen gestellt, ist doch auch dieser Vers in bezug auf die direkte Beziehung zwischen Weish und Pls zum mindesten bemerkenswert³.

Wenn man auf 2, 23 und 24 a allein blickt: . . . ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ . . . , φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον . . . , so macht es keine Schwierigkeit, läge vielmehr angesichts der Häufigkeit, mit welcher die Idee des Erbtodes in jener spätern Zeit im jüdischen Schrifttum auftritt, sicher am nächsten, auch in diesen beiden Versen den Gedanken von Gn 3 und (nach der traditionellen Auslegung) Röm 5, 12 zu lesen, daß der leibliche Tod die Folge der durch die List der Schlange veranlaßten Adams-sünde ist⁴. Nun wird aber die Richtigkeit dieser Exegese durch 24 b ernstlich in Frage gestellt. Wenn in dieser Zeile⁵ das tatsächliche „Erleiden“ des Todes auf die Ungerechten eingeschränkt wird, so scheint es, als könne man das θάνατος auf keinen Fall vom leiblichen Tod verstehen, der als allgemeines Menschenlos auch den Gerechten trifft, und es scheint vorzuziehen zu sein, das Wort

¹) Vgl. für das Einzelne Sanday-Headlam 51 f., bes. Grafe a. a. O. Treffend sagt Holmes a. a. O. 526: Man könne allerdings die Berührung in Ausdruck und Gedanke auch anders erklären, da Pls Sap nicht ausdrücklich zitiere. "But when in two short books like Wisdom and Romans a large number of parallelisms are found . . . it seems pervers to deny connexion." — Die deutlichste Berührung findet sich in der Stelle über die Prädestination Sap 12, 12 ff. — Röm 9, 21—23; ferner über die Beurteilung des Götzendienstes Röm 1, 18 ff. — Sap 11, 13. 15. 16; 14, 22 usw. Vgl. auch Sap 9, 17 mit 2 Kor 5, 5. 7.

²) So erklärt Thackeray 32 die Wortparallele als "an established phrase in this connexion, taken over by the Apostle". Th. läßt sich zu dieser Annahme dadurch bewegen, daß die Formel im rabbin. Schrifttum wieder angetroffen wird. Vgl. Erubin 18 b (Als Adam sah, daß durch ihn der Tod in die Welt kam, enthielt er sich 130 Jahre seines Weibes).

³) So Grafe 280; vgl. auch Völter 53.

⁴) Daß sich die Worte auf das in Gn 3 Erzählte beziehen, ist nur von Bois (Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine 1890, 297) angezweifelt worden. Er bezieht die Stelle auf Kain, den ersten Mörder. S. dagegen bei Charles I 538; Tennant 128. Note 2.

⁵) περάζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. περάζειν = inne-werden, erleiden wie hebr. עָנָה.

hier vom seelischen und ewigen Tod, dem δεύτερος θάνατος der Apk Jo¹, zu erklären.

In der Geschichte der Auslegung der Stelle haben die älteren Erklärer, auch die meisten jüngeren², ebenso noch manche neuere³ den Vers von der körperlichen Unsterblichkeit verstanden, die der Mensch gehabt hätte, wenn er unschuldig geblieben wäre. Andre dagegen nehmen unter dem Eindruck der Einschränkung von 24 b an, der Verfasser sehe hier vom leiblichen Tod vollständig ab und wolle nur sagen, daß durch den Neid des Teufels der zweite Tod und die ewige Verdammnis über die Menschen gekommen seien⁴. Diese Ansicht wird dadurch in einem gewissen Maße noch gestützt, daß es im Weisheitsbuche Stellen gibt, in denen die Begriffe θάνατος⁵ und ἀφθαρσία⁶ sicher im geistigen Sinne zu verstehen sind. Obwohl man diese Schwierigkeiten voll in Rechnung zu stellen hat, vermag ich doch nicht zu glauben, daß der Gedanke des physischen Todes dem Dichter bei der Abfassung dieser Verse wirklich so ganz fernegelegen habe⁷. Die Beziehung auf Gn 3 ist so klar und eindeutig, die Auslegung von Gn 3 selbst wiederum — wenigstens in bezug auf die fundamentale Erbtoderklärung — in jener Zeit nachweisbar so bestimmt und allgemein, daß es dem Verfasser geradezu unmöglich gewesen sein mag, ein φθόνῳ διαβόλου ὁ θάνατος εἰσῆλθεν zu schreiben und zugleich die Idee des leiblichen Erbtodes völlig auszuschließen⁸. Ich möchte vermuten, daß der Weise den Begriff des

¹) Vgl. Apk 2, 11; 21, 8.

²) Cornely, Sap 117 nennt u. a. Bonav., Mald., Lap., Lorin., Menoch., Tirin.

³) Z. B. Lesetre s. b. Cornely 117.

⁴) So Grimm 59: „Im wesentlichen das, was Apk 2, 11; 21, 8 ὁ δεύτερος θάνατος, in der Kirche mors aeterna genannt wird;“ Tennant 124; ferner Gutberlet 95; auch nach Heinisch 59 „bedeutet θάνατος 24 wie 1, 12 ff. in erster Linie den Tod der Seele, d. i. die ewige Strafe, den Tod des Leibes nur insofern, als er bei dem Gottlosen Folge und Strafe der Sünde ist und in den ewigen Tod übergeht.“ So sagt auch Holmes bei Charles I 530: „The fact of physical death is passed over and attention directed solely to spiritual death.“ meint aber dann doch, unser Verfasser hätte die paulinische Theorie vermutlich annehmbar gefunden: „it is quite consistent with his views, and was a common belief of the time.“ (Ibid.)

⁵) Z. B. 1, 12; 1, 16 u. a.

⁶) Vgl. bes. 6, 18 b. 19: Προσοχή νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ; vgl. auch 1, 15 usw.

⁷) So bes. entschieden Tennant 124: „In the passage II 23. 24 it seems impossible that physical death can be present to the writer's thought.“

⁸) Daher sagt Frey 519 mit Recht: « Tout en songeant surtout au dommage moral que le diable avait fait subir à l'homme; ne pouvait-il aussi penser à la menace divine: « Le jour où tu en mangeras, tu

θάνατος hier in seinem Vollsinn nimmt, d. i. im Sinne des körperlichen und seelischen, ewigen Zusammenbruches des menschlichen Seins, und daß er dann — hauptsächlich durch die emphatische Anwendung des πειράζειν (24b)¹, — den darin enthaltenen Doppelsinn des Wortes geradezu für seinen Gedanken auswertet. Seine Absicht ist zu sagen: Das Ursprüngliche, Gottgewollte, einzig Gottgeschaffene (vgl. 2, 23; 1, 13) ist die Unsterblichkeit (ἀφθαρσία) d. i. die bleibende Erhaltung des gesamten menschlichen Seins (1, 14). Durch den Neid des Teufels kam der Tod d. h. das Vergehen. Aber man unterscheide zwischen Tod und Tod, zwischen Vergehen und Vergehen! Ein wirkliches Innewerden oder Erleiden des Todes kann doch nur von denen ausgesagt werden, die dem Teufel angehören, d. h. von denjenigen, bei welchen er in den ewigen Tod übergeht. Zwar müssen auch die Frommen sterben: „nach dem Glauben der Unverständigen scheinen sie tot zu sein und ihr Dahingang wird für ein Unglück gehalten“ (v. 3, 2) — aber sie „ruh'n in Frieden“ (3, 3b) — „der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren“ (3, 1). Obwohl sie also dem Gesetz des θάνατος εἰσῆλθεν . . . unterstehen wie die Ungerechten; ist ihr Tod doch nicht eigentlich Tod, sondern Durchgang, Übergang, — wie Lagrange sagt, Episode, Schein².

Der Verfasser unterscheidet demnach zwischen einem absoluten Tod, von dem man allein sagen kann, daß er erlitten wird — πειράζεται —, und einem relativen Tod, dessen Wesen durch ein ἔδοξαν

mourras certainement» (Gn 2, 17), et au châiment édicté par Dieu: «Tu es poussière et tu retourneras en poussière.» (3, 19.) Diesen Hinweis auf die Beziehung zu Gn 3 kann nicht dadurch entkräftet werden, daß man auf Philo zeigt, der allerdings — und zwar ebenfalls in Ägypten — den Tod in Gn 3 ins Ethische umdeutet. Denn Philo hellenisiert, spiritualisiert und allegorisiert das jüdische System überhaupt und durch die Bank, während dem Weisen eine solche Tendenz ferneliegt. Vgl. dazu Siegfried bei Kautzsch I 477. — Frey 520 meint, die Auslegung unsrer Stelle vom leiblichen Tod noch ferner durch 7, 1 stützen zu können, wo der Verfasser deutlich zu verstehen gebe, daß die Menschen durch die bloße Tatsache ihrer Abstammung von Adam sterblich sind. Ich glaube aber, 7, 1 läßt sich doch erst dann überzeugend von dem durch Adam veranlaßten Erb-
tod erklären, wenn schon anderweitig nachgewiesen ist, daß diese Idee Erkenntnisgut des Weisen war.

¹) In dieser emphatischen Anwendung des πειράζειν (siehe auch dessen nachdrucksvolle Stellung am Anfang des Satzes) — finde ich in erster Linie den Schlüssel zum Verständnis der Stelle. Der Verfasser unterscheidet zwischen einem Tod, der wirklich erlitten wird (πειράζουσιν 24b) und einem andern Tod, der nur Übergang zum Frieden ist, bei dem also von einem tatsächlichen Erleiden nicht die Rede sein kann.

²) Le livre de Sagesse 94.

... τεθνάναι¹ angegeben werden kann. Beide — nämlich der θάνατος im Vollsinn — sind die Folge der Adamssünde und wären ohne sie nicht in der Menschheit². Es ist für unsern Gegenstand interessant festzustellen, daß es eine im Text und im ganzen Zusammenhang gut begründete Exegese von Weish 2, 23 f. ist, zu sagen, der Autor kenne die Erbtodauslegung von Gn 3, nehme hier darauf Bezug und mache sie, indem er ihr durch einen mutvollen Auferstehungsglauben den Stachel nimmt, zur Unterlage einer wirksamen Apologetik gegen jene bösen Lebemenschen, die den Gerechten „zu schändlichem Tod verurteilen“ wollen, um zu sehen, ob ihm wirklich „so, wie er es gesagt, (göttlicher) Schutz zuteil werden wird“ (2, 20).

Dagegen enthält die Weisheit Salomos keine Lehre über die Zurechnung der Sünde Adams selbst an alle³. Der „zweite“ Tod, der die Strafe der Sünde ist, trifft, soweit ihm bekannt ist, nur die persönlich Ungerechten (2, 24 b). Man muß aber betonen, daß Sap auch keineswegs eine ausdrückliche Leugnung der Erbsünde enthält. Wenn gelegentlich — in einem historischen Überblick über die Großtaten, die die Wahrheit an Israel vollbracht, — in erster Reihe gesagt wird, daß sie den ersten Menschen ἐκ παραπτώματος ἰδίου gerettet habe (10, 1), so kann man aus dem ἰδίον dem Verfasser eine absichtliche und ausdrückliche Beschränkung des „Falles“ auf Adam⁴ deshalb nicht zuschreiben, weil sich — wie das Weisheitsbuch selbst noch mehrmals zeigt — das ἰδιος in jener Zeit bereits zur Bedeutung des bloßen Possessivs abgeschliffen hatte⁵. Am

¹) 3, 2 a.

²) Diese Auffassung deckt sich im Resultat ungefähr mit derjenigen, welche Cornely 117 von dem θάνατος dieser Stelle hat: Mors . . . quam a diabolo invectam impii experturi dicuntur, est mors corporis quam excipit aeterna damnatio. Den leiblichen Tod wollen z. B. auch Zschökke, Dogm.-eth. Gehalt 100, Frey 520, Peters, Weisheitsbücher z. d. St., in die Idee des Verfassers eingeschlossen wissen.

³) Vgl. Marti-Kayser 314, welcher von Weish 1, 13. 14 u. 2, 23. 24 sagt: „Vererbung der Sünde ist hier nicht ausgesagt.“ S. auch Labourt 33; Frey 520.

⁴) Eine solche fand in dem ἰδιος Drummond I 204, welcher der Ansicht ist, daß „the epithet ‘own’ seems to limit the transgression to Adam himself, instead of extending it into the peculiarity of the genus.“

⁵) S. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906, 308; Blaß-Debrunner⁴ 1913, 168 — außerdem Grimm 192; zur Ansicht Zenner-Wiesmanns, welche παράπτωμα ἰδιον = Sünde aus eigenem Antrieb nehmen, s. Heinisch 195 f. — Lagrange, Ep. aux Rom. 115 nimmt ἰδιος im nicht abgeschwächten Sinne von „eigen“ und zeigt, daß es auch in diesem Falle nicht notwendig ist, dem Autor eine ausdrückliche Stellungnahme gegen die Erbsünde beizulegen: «Adam fut tiré de sa propre chute, . . . de sa faute personnelle, par la faveur de Dieu, mais les conséquences générales demeurèrent, comme on le voit aussitôt par le meurtre d’Abel.» Es läßt sich auf

Ausgang des AT, unmittelbar vor der Schwelle des NT, in einem Buch, das zur hl. Bibliothek des Weltapostels gehörte, empfangen wir nochmals die Bestätigung: das AT kannte vom Dogma des fünften Römerbriefkapitels nur den Erbtod, nicht die Erbsünde bzw. Erbsündigkeit.

Die Religionsgeschichte stellt den Satz vom Ursprung der paulinischen Erbsündeidee in der apokryphen Theologie des Spätjudentums auf. „Es wird ohne große Schwierigkeit bald der Erweis erbracht sein, daß dem Rabbinenschüler Saul schon die gesamte Adams-theologie bekannt gewesen ist, daß er diese einfach aus der jüdischen Theologie aufgenommen und für sein christliches System verwertet hat¹.“ Kannte die Literatur der Apokryphen die Idee der Erbsünde? Wieviel von ihr war ihr bekannt?

II. Kapitel. Die Erbsünde in der außerkanonischen Literatur des Judentums.

§ 3. Die Erbsünde in den jüdischen Apokryphen.

In der Krisis und dem Niedergang, den die Geschichte Israels in den Zeiten kurz vor Christus und in den Jahrzehnten nach Golgotha erfuhr, hat das jüdische Volk tiefer das Problem des Leidens empfunden, heißer seine Zukunftshoffnungen, die es oft genug mißverstanden, umfaßt. So ist die Literatur, die aus diesem zumeist bis in seine Tiefen aufgeregten religiösen Leben, Glauben und Ausschauen der jüdischen Seele strömte, der Hauptsache nach Trostliteratur, ein Zufluchtnehmen des beraubten Volkes zu den Gütern und Erinnerungen seiner religiösen Vergangenheit, des in der Gegenwart enttäuschten Volkes zu den Verheißungen für seine Zukunft.

Grund des Textes nicht mehr bestimmen, ob der Weise — vielleicht wie Heinisch 196 vermutet, in Kenntnis der damals geläufigen jüdischen Ansicht von der Reue Adams — einfachhin die in bezug auf den Erbsündegeanken völlig neutrale Aussage machen wollte, daß Gott den Adam aus seinem (ἰδιος possess.) Fall errettet habe, oder ob er (nach Lagrange) diese Aussage zugleich mit einem Seitenblick auf die trotz der persönlichen Begnadigung bleibenden allgemeinen Folgen jenes Falles machte. Mir scheint diese letztere Auffassung etwas in den Text von 10, 1 ff. zu tragen, was dem Zusammenhang hic et nunc völlig fernliegt.

¹) So sagt Stier 101. Es möge freilich schon hier bemerkt sein, daß St. eine derart vollständige Übereinstimmung zwischen Pls und dem Rabbinismus nicht darin findet, daß auch dieser letztere die Erbsündelehre enthält, sondern umgekehrt darin, „daß (Pls) ebensowenig wie 4 Esra, Bar und überhaupt die gesamte rabbinische Theologie eine Lehre von der Erbsünde kennt“. (A. a. O. 103.) Vgl. ebd. 109. — Daß Röm 5, 12 ff. nur wiedergibt, was in der rabbin. Theologie schon enthalten war, ist auch die Ansicht von Sanday-Headlam 136—138; bes. Pfeleiderer, Paulinismus² u. a.

Der Name „apokryph“, mit dem wir diese uns umfangreich erhaltene Literatur belegen, ist ein literarischer Begriff: er bestimmt das Verhältnis dieser Bücher zum Kanon der H. Schriften und sagt von ihnen, daß sie dereinst im Schriftkanon irgendwelcher rechtgläubigen oder häretischen Kirchen Aufnahme gefunden¹, oder doch nach Form und Inhalt „den Schriften des AT ziemlich analog sind“², aber nie von der Gesamtkirche als kanonisch angesehen wurden. Mit Batiffol kann man am besten sagen, es seien Bücher « qui, par leur titre ou leur teneur, se donnent comme l'œuvre d'auteurs inspirés, sans pouvoir justifier de cette prétention »³.

Die Frage, ob diese Schriften als Zeugen des echten und offiziellen jüdischen Glaubens ihrer Zeit betrachtet werden dürfen, ist umstritten. In seinem Werk über die „Jüdische Theologie“, das großen Einfluß geübt und dem Studium des jüdischen Denkens neuen Anstoß gab⁴, schließt F. Weber diese ganze Literatur von seiner Forschung aus: sie könne nicht als Quelle der Darstellung jüdischer Theologie dienen, „da sie gemischten Ursprungs“ sei und „keinerlei Anerkennung innerhalb der jüdischen Gemeinde gefunden“ habe⁵. Es ist gewiß wahr, daß manche dieser Schriften Interpolationen aus christlicher Zeit enthalten, aber diese Einschaltungen sind nicht sehr umfangreich, lassen sich auch wohl alle erkennen und ungefähr abgrenzen, so daß der theologische Wert der jüdischen Grundschriften von ihnen unangetastet bleiben dürfte. Es ist ebenso wahr, daß diese Schriften niemals durch das offizielle Judentum, als dessen Organ man den Talmud ansehen kann, eine amtliche Billigung erfahren. Allein diese Nichtanerkennung durch den Rabbinismus muß nicht notwendig eine positive Ablehnung ihres Lehrgehaltes bedeuten. Der Talmud ist der Niederschlag der großen Rabbinenschulen und Rabbinentraditionen; es ist möglich, daß die Rabbis jene Literatur ignorierten, weil sie mehr populären Ursprungs war.

1) Batiffol in Vigouroux, Dict. art. « Apocryphes ». I (1895) 767.

2) Martin, Les Apocryphes 144.

3) A. a. O. — Die Protestanten, welche als „apokryph“ eine Reihe von Schriften bezeichnen, die wir noch zum atl (Deutero-) Kanon rechnen (z. B. u. a. Weish. Salomos, Jes. Sir. vgl. Kautzsch, Die Apkr. u. Pseudepigr. d. AT I — Charles, The Apocr. and Pseud-epigrapha I und die atl Einleitungen), haben für unsere „Apokryphen“ den Namen „Pseudepigraphen“ gewählt. S. darüber Székely, Bibliotheca apocrypha I 4.

4) Das Werk hat freilich auch manchen recht bemerkbaren Mangel, so bes. das Fehlen jeder chronologischen Charakterisierung der Zitate aus der jüdischen Literatur. Vgl. zur Kritik Schürer E., Theol. Lit.-Ztg. 1881, 513 f. u. Tennant 147 f.

5) P. XV; ähnlich hatte auch Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, Leipzig 1857—59, II 217 Note gesagt, daß diese Schriften für die jüdische Religionsgeschichte ohne Bedeutung seien.

Dazu kommt, was Tennant richtig bemerkt hat¹, daß diese Schriften in weitem Umfang von den christlichen Kirchen angenommen wurden und damit für die absolut christentumsfeindlichen Lehrer des Judentums von vorneherein von aller Annahme ausschieden.

Mit Recht tragen andre kein Bedenken, die spätjüdischen apokryphen Bücher als Dokumente des Glaubens jenes Zeitalters hinzunehmen. Es mag sich manches ausschmückende und manches phantastische Beiwerk um den Kern gelegt haben, aber die Grundlinien pflegt der populäre Glaube immer von der Theologie zu empfangen. Die Erscheinung einer Literatur, die in gar keinem Verhältnis zum allgemeinen Zustand der Lehre des Zeitalters stünde, wäre, wie Stanton richtig sagt, ohne Beispiel². Gerade in unsrer Frage der Erbsünde, in der es sich letzten Endes um die Exegese eines Abschnittes der hl. Literatur handelt, dürfte es doch sicher sein, daß der populäre Glaube seine endgültige Beratung vom Unterricht der Synagoge bezog. Wenn daher Martin die Apokryphen *«l'expression fidèle de la pensée juive dans les temps . . . du Sauveur»* nennt³ und Thackeray sagt, sie seien für die Schilderung der zeitgenössischen Gedankenwelt *“of greater value than the authoritative works emanating from the schools of the learned Rabbis”*⁴, so dürfen wir auch für unsern Gegenstand hoffen, in ihnen nicht bloß rein individuelle, subjektive Anschauungen des jeweiligen Verfassers zu finden, sondern überhaupt zu erfahren, was in jener Zeit vor und um Paulus das Judentum über Gn 3, über Erbtod und Erbsünde dachte.

Das Datum der Schriften wird zum Teil sehr verschieden angegeben. Nicht alle Bücher kommen für uns in Betracht. Wir werden diejenigen von ihnen, die zu unserm Gegenstand etwas beizutragen vermögen, in einer Reihenfolge prüfen, die ungefähr ihrer von der Wissenschaft festgesetzten Chronologie entspricht.

¹) P. 180.

²) *Jewish and Christian Messiah*, Edinburgh 1886, 40, angeführt bei Thackeray 13.

³) A. a. O. 144. Martin weist auch treffend darauf hin, daß diese Schriften durchaus die Absicht zur Schau tragen, Judaismus und Gesetz zu verherrlichen und gegen die Verlockungen des Hellenismus anzukämpfen. Das läßt schließen, daß die Verfasser Juden von streng orthodoxer Observanz sind.

⁴) P. 13; ebenso Tennant 180 u. bes. Schürer, *Geschichte* III⁴ 262, der sagt: „Der Standpunkt aller dieser Schriften ist im wesentlichen der korrekt jüdische.“ Oesterley and Box, *Syn. rel.*, sprechen nicht so bestimmt. Während sie p. 40 einen gewissen Gegensatz zwischen dieser populären Literatur religiöser Zirkel und der strengen Orthodoxie behaupten, geben sie p. 43 doch zu, es sei unmöglich, sich einen richtigen Begriff von der historischen Stellung und Entwicklung des rabbinischen Judaismus, wie auch von den Beziehungen des Christen-

1. Das äthiopische Henochbuch.

Das Buch ist von ziemlich komplizierter Zusammensetzung¹. Obwohl die einzelnen Schichten des Werkes von den verschiedenen Gelehrten verschieden herausgeschält werden, so lassen sich doch einige größere Grundbestandteile mit Sicherheit abgrenzen, nämlich a) das „angelogische“ Buch c. 1—36, von manchen als das Grundwerk und der älteste Bestandteil der Schrift² angesehen; b) das „messiologische“ Buch oder „Parabelbuch“ c. 37—71; c) das „astronomische“ Buch c. 72—82; d) das Buch der „Visionen“ c. 83—90; e) die „Mahnreden“ c. 91 ff. Fast alle diese Teile sind reich von Einschaltungen durchbrochen³. Die Abfassungszeit der Teile dürfte in den Jahren 170—70 vor Christus anzusetzen sein; ungefähr 6—7 Dezennien v. Chr. dürfte auch die Komposition des Werkes bereits stattgefunden haben⁴.

Für die Erbsündelehre hat das Buch eine mehr negative als positive Bedeutung. In dieser apokalyptischen Schrift, in der wir zum ersten Male dem Versuche begegnen, die kausale Quelle des menschlichen Sündenverderbens aus einem historischen Vergehen der Urzeit abzuleiten, wird die Wurzel alles moralischen Verderbens nicht in Gn 3, sondern in Gn 6, 1—4 (Sünde der „Himmelssöhne“ mit den Menschentöchtern) gefunden⁵. Dieses Ereignis erscheint in

tums zu letzterem zu bilden, wenn man nicht das Ganze dieser Literatur in den Bereich der Erwägung ziehe.

¹) Vgl. H. Appel, Die Komposition des äthiopischen Henochbuches (Beitr. z. Förd. christl. Theol. X₃) Gütersloh 1906; Bardenhewer, Altk. Lit. II² 701 nennt das Werk „ein Konglomerat sehr verschiedener Bestandteile“. S. noch Schürer III⁴ 272 ff., Beer bei Kautsch II 224 ff. und Székely 212 ff. Letzterer nimmt etwa 18 ursprüngliche Quellschriften an.

²) Z. B. von Tennant 181: „the oldest part of this composite work, date from a time earlier than 167 B. C.“; so auch Frey 521 — während andere z. B. Beer a. a. O. 230; Székely 218; Oesterley (in Charles, B. of En. introduc. by Oesterley 1917) p. XIV vielleicht mit mehr Recht die „Zehnwochenapokalypse“ (c. 92; 93, 1—14; 91, 12—17) als ältesten Bestandteil nehmen.

³) S. Székely a. a. O.

⁴) Vgl. Näheres bei Bardenhewer II 700 f., Beer 230 f., bes. Székely 218 ff. Székely gibt p. 220 ff. eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Ansichten, die im Laufe der Zeit über die Zusammensetzung des Buches und sein Alter aufgestellt wurden.

⁵) Vgl. Martin, Les doctrines 573; Labourt 36; Frey 522. Die Sündenfallgeschichte wird nur c. 32 erwähnt, wo aber dem Falle nur Folgen für die ersten Menschen selbst zugeschrieben werden — «leur faute n'eut d'autre suite que leur propre châtement» (Martin 573) —, und in 69, 6. Zu letzterer Stelle bemerkt Frey 521 Note, es sei nicht notwendig, das „Verführen“ der Eva im engeren Sinne der sexuellen Verführung zu nehmen, (so Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyphtik in

reicher midraschistischer Ausmalung. Nicht genug, die Menschentöchter zu verführen, lehren die „Himmelssöhne“ im angelologischen Buch cc. 6 ss. die Menschheit allerhand unheilvolles Wissen und Können (bes. Asasel c. 8) — „allerlei Ungerechtigkeit und die himmlischen Geheimnisse der Urzeit“ (9, 6) — und „offenbaren ihnen alle Sünde“ (9, 8). „Heile die Erde, welche die Engel verderbt haben“ spricht der Herr zu Raphael, „damit . . . nicht alle Menschenkinder durch das ganze Geheimnis umkommen, das die Wächter verbreitet und ihre Söhne gelehrt haben. Die ganze Erde wurde durch die Lehre Asasels verderbt, und ihm schreibe alle Sünden zu.“ (10, 7 f. — vgl. auch 16, 2). So wie hier scheint auch im messiologischen und ebenso im astronomischen Buch der jeweilige Verfasser die Ursache des Sündenverderbens in der Engelsünde von Gn 6 bzw. in den verborgenen Offenbarungen zu sehen, welche die Himmelssöhne verführend den Menschenkindern gemacht haben¹. In der „Apokalypse des Noe“ (65—69, 25), welche in das Parabelbuch eingestreut ist, scheinen ebenfalls in 69, 2 ff. diese Gedankengänge noch klar durch, wenn auch an dieser Stelle Gn 6 nicht mehr so allein im beherrschenden Mittelpunkt steht. Die hier gegebene Liste der bösen Engel enthält solche, die sicher schon vor Gn 6 ihr unheilvolles Wesen trieben², und kennt Gadreel, „das ist der, der . . . Eva verführte und den Menschenkindern die Mordinstrumente . . . zeigte“ (69, 4). Es scheint hier eine Vermengung der vor dem Engelfall schon vorhandenen Satane mit den untreuen Engeln von Gn 6, 1 ff. vorzuliegen³, und das ist sehr wichtig für die Erklärung der schwierigen Stelle Hen 69, 11⁴. Wenn es hier den Anschein hat, als kenne der Verfasser des Fragments den adamitischen Erbtod nicht, sondern führe das Sterben wie die Sünde auf das durch die Engel erworbene Wissen zurück, so ist es bei Annahme jener Vermengung eine gut begründete Auslegung der Stelle: der Verfasser habe den Glauben der Zeit gekannt, daß durch einen Satan, „der

ihrer geschichtl. Entwicklung, Jena 1857 f.) — sondern «Le verbe éthiopiens employé ('ashata) a pour sens normal celui de tromper, entraîner au péché, séduire (au sens large).» Über meine Auffassung der ganzen Stelle s. gleich unten p. 69 f.

¹) Siehe 64, 2: „Das sind die Engel, die vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sind, das Verborgene den Menschenkindern offenbart und sie verführt haben, Sünde zu begehen.“ Vgl. 84, 4 und cc. 86—88. — (Ich gebe alle Texte nach Kautzsch, Apokr. u. Pseudep. II).

²) Vgl. 69, 4 ff.

³) So nimmt auch Beer an, bei Kautzsch II 275^c.

⁴) „Die Menschen sind nicht anders als die Engel geschaffen worden, damit sie gerecht und rein bleiben, und der alles vernichtende Tod hätte sie nicht berührt, aber durch dieses ihr Wissen und durch diese Kraft verzehrt er [der Tod] mich (sic! viell. urspr. ‚sie‘).“

Eva verführte“ (6g, 6), der Tod in die Welt kam, habe aber, wie er schon 6g, 6 dem Satan des Paradieses die Einführung der Mordinstrumente beidichtete, so auch hier in seiner Neigung zum Midrasch das „Wissen“ zwischen die Ursünde und den Tod geschoben¹.

Das Ergebnis: Henoch kennt die Erbsünde nicht. Die Quelle des sittlichen Verderbens der Menschheit liegt für alle Teile dieses Buches in Gn 6, hinter dem Gn 3 an Bedeutung fast ganz verschwindet. Das Judentum ist so weit entfernt, in Adams Fall die Ursache der menschlichen Sündhaftigkeit zu sehen, daß es damals, als es zum erstenmal den Versuch machte, eine historische Erklärung für dieselbe zu suchen, nicht nach Gn 3, sondern nach Gn 6 blickte. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß der Verfasser von 6g, 11 die Erbtodidee kannte.

2. Das Buch der Jubiläen.

Das Buch der Jubiläen, τὰ Ἰωβηλαία², die „kleine Genesis“, ἡ Μικρογένεσις³, genannt, ist das erste uns erhaltene Beispiel eines haggadischen Kommentars zu einem biblischen Text⁴, „freilich nichts weniger als eine wirkliche Auslegung des Textes . . ., sondern eine freie Reproduktion der biblischen Urgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Einsetzung des Passa (Ex 12) nach der Auffassung und im Geiste des spätern Judentums“⁵. Das von einem „hochgebildeten und tiefpatriotischen Juden“⁶ strenger pharisäischer Richtung⁷

¹) Das „Wissen“, auf welches hier der Tod zurückgeführt wird, ist freilich zunächst insonderheit die Kunst des „Schreibens mit Tinte und auf Papier“ (6g, 9), welche der vierte Engel Penemue die Menschen gelehrt hat. Aber es ist nichts gesagt, zu welchem historischen Zeitpunkt Penemue unter den Menschen auftrat. Jedenfalls bezieht der Verfasser den zeitlichen Ursprung des verderblichen Wissens nicht mehr wie die Verfasser anderer Teile des Buches Henoch eindeutig und einheitlich auf Gn 6, 1 ff., und es bleibt bezeichnend, daß unter den Engeln, welche die verhängnisvolle Wissenschaft vermitteln, Evas Verführer ist. Dem Erzähler fließen ganz offenbar verschiedenartige Vorstellungen ineinander.

²) Epiph., Fragm. Syr., Josippon.

³) So schon Hieron. — auch Λεπτογένεσις (Didym., Epiph.).

⁴) Vgl. Tennant 191: „a haggadic commentary on Genesis.“

⁵) Schürer III⁴ 372; vgl. auch Felten II 553.

⁶) Thakeray 19.

⁷) Nach Charles (bei Charles-Box, The Book of Jubilees . . with an introd. by Box S. XXIX) ist der Verfasser „not only a priest, but a Pharisee of the strictest sect“. Vgl. dagegen Felten II 555 und Box (bei Charles-Box a. a. O. S. XXXII) „a pious Sadducean priest“. Die Opposition gegen den pharis. Kalender (6, 32—38), die Lehre von der

in hebräischer Sprache¹ abgefaßte Buch wird sehr abweichend datiert², von den Neuern aber mit Vorliebe gegen Ende des 2. Jhrh. v. Chr. angesetzt³. Das Werk ist einheitlich, hat aber frühere Traditionen in sich aufgenommen⁴.

Das Jubiläenbuch enthält in c. 3 die Erzählung vom Sündenfall in engem, zum Teil wörtlichem Anschluß an die Genesis. Die Todesdrohung von Gn 2, 17 lautet hier: „Eßt nicht davon . . ., damit ihr nicht sterbet“ (Jub 3, 18), das Todesurteil von Gn 3, 19 erscheint 3, 25 in der Form: „. . . du sollst dein Brot im Schweiß deines Angesichts essen, bist du in die Erde zurückkehrst, von der du genommen bist, denn Staub bist du . . .“ Jub 4, 30 bezeugt, daß der Verfasser auch das קַיִן von Gn 2, 17 wohl kennt und die Schwierigkeit fühlt, die in ihm liegt⁵. Was die Folgen des Falles betrifft, so wird aus dem Text von Jub 3 nicht klar, wie sich der Verfasser zur Erbtod- und Erbübelauslegung verhält. Es wäre möglich, daß er sich die Wirkungen der Adamssünde „auf Adam und die tierische Schöpfung beschränkt“⁶ dachte, jedoch läßt der Text auch für die Annahme recht wohl Raum, daß er die Idee des Erbtodes kannte⁷. Es findet sich nichts, was ihr widerspräche. Eine moralische Verderbnis der Menschheit aber leitet auch das Jubiläenbuch nicht von der Adamssünde ab⁸. Im Gegensatz zum Henochbuch sucht der Verfasser auch in Gn 6, 1—4 nicht mehr die Quelle der Sünde als solche, sondern mit der Bibel nur noch jenes (temporellen) Sittenverfalls, der zur Sündflut führte. Mit Recht findet es Tennant bedeutsam, daß hier gegenüber Hen das Schwergewicht von Gn 6 nach Gn 3 hin verschoben erscheint⁹.

Seelenfortdauer ohne Auferstehung (23, 31) erklären sich vielleicht, wenn man mit Székely 354 annimmt, daß der Verfasser „ad peculiarem aliquam scholam pharisaeorum“ gehörte.

¹) Felten 553; Székely 357; nach Littmann (bei Kautzsch II 34) in einer Sprache, die schon im Übergang zum Neuhebr. begriffen ist.

²) Eine Übersicht bei Székely 357.

³) Martin, *Le livre des Jubilés*. Rb 8 (1911) 321; Székely 355; Charles (II 6 f.) „between 153 B. C. and the year of Hyrcanus' breach with Pharisees“, Box a. a. O. S. XXXIII „in the last half of the second century B. C.“ Die m. E. überzeugenden Argumente für diese frühere Datierung s. bei Charles II 6 f., bes. Székely 356.

⁴) Charles II, 7.

⁵) S. dazu schon oben S. 27, Note 2.

⁶) So Charles II 8 f.

⁷) Vgl. bes. 3, 18: „. . . damit ihr nicht sterbet.“

⁸) Vgl. Frey 522; schon Langen, *Judentum* 364; richtig daher auch Tennant 193: „Nothing is said of any moral consequences resulting from Adam's sin.“

⁹) P. 192.

3. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

Das im ersten Jhrh. v. Chr.¹, wohl um die Zeit des Pompeius², entstandene, also im Kern sicher jüdische³ Buch trägt häufig die Merkmale christlicher Interpolation an sich. Das verringert auch den Wert der einzigen Stelle des Buches im Test. Levi 18, 10, die auf den Fall Adams und das Paradiesesereignis anspielt. Dort steht inmitten eines Hymnus auf den Messias die Verheißung: „Er selbst [der Messias] wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam (nach Charles: gegen den Menschen) drohende Schwert und wird den Heiligen zu essen geben von dem Holze des Lebens, und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein.“ Dieser neue Zutritt zum Baum des Lebens läßt sich gut von der Wiedererlangung einer verlorenen Unsterblichkeit deuten — allein wir wissen nicht, ob der Text einen jüdischen Urbestandteil darstellt oder von christlicher Hand eingefügt ist⁴.

4. Die „Apokalypse des Moses“ und das „Leben Adams und Evas“.

In der reichen Literatur über das Leben Adams, die uns in äthiopischer, syrischer, arabischer, griechischer, lateinischer, slavischer und armenischer Sprache überliefert ist⁵ und zum größten Teil von christlicher Hand⁶ stammt, finden sich zwei nahe verwandte Schriften, die, wie sich überzeugend dartun läßt⁷, auf jüdischen Ursprung zurückgehen und, da in ihnen jede Polemik gegen Juden, Christen oder Heiden fehlt⁸, wahrscheinlich schon vor dem Aufkommen des Christentums, wohl im 1. Jhrh. v. Chr., entstanden sind. Es sind 1. das von Tischendorf⁹ unter dem Titel *Apocalypsis Mosis*

1) Schürer III⁴ 348 gegen seine eigene früher vertretene Datierung ins 1. nachchr. Jhrh., die auch Schnapp bei Kautzsch II 460 vertritt. Vgl. auch Bardenhewer II² 704 und Oesterley in Charles-Oesterley, *The Test . . . with an introd. by Oesterley*, p. XVII.

2) Székely 418.

3) Bardenhewer II² 704 sagt: „Deutlich ist der eigentliche Kern des Buches aus jüdischem Geist und Griffel geboren.“ Vgl. auch Schnapp a. a. O. 460.

4) Vgl. z. d. Stelle auch Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, 75 f., Frey 523.

5) Siehe eine Zusammenstellung bei Harnack, *Gesch. d. altchristl. Literatur* I₂, 1893, 856 f. und bei Schürer III⁴ 397 f.

6) Schürer a. a. O. 396.

7) Siehe die Beweise bei Fuchs, Kautzsch II 510 f. Jüdischen Ursprung nehmen auch an Tischendorf, Conybeare, Spitta, Harnack, Thackeray, Frey, Oesterley u. a.

8) W. Meyer, *Denkschrift d. bayr. Akademie der Wissenschaften; phil.-hist. Klasse XIV*, 1878, 205.

9) In *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, 1 ff.; — von Conybeare (*Jew. Q. Rev.* VII, 1895, 216 ss.) auch in einer armenischen Version aufgefunden und veröffentlicht.

im Jahre 1866 erstmals herausgegebene griechische Adamsbuch. Im Gang der Erzählung, meist auch im Wortlaut stimmt damit überein eine aus einer griechischen Vorlage entstandene slavische Version, das „altkirchenslavische Adambuch“¹. Trotzdem dieses Buch einmal bedeutend von der Apocalypsis abweicht und mit der gleich zu erwähnenden Vita geht², können wir es doch mit ersterer zusammenstellen. 2. Die lateinische Vita Adae et Evae, herausgegeben von Wilh. Meyer³, die etwa zur Hälfte mit der Apc Mosis, z. T. sogar im Wortlaut übereinstimmt⁴. Für die Erbsündedogmatik enthält die Apc Mos mehr und deutlichere Aussagen als die Vita. Leider ist die jüdische Vorlage erst nur ihrer Tatsache nach und ganz im allgemeinen erschließbar, über ihren Umfang und ihre Form im einzelnen dagegen läßt sich durchaus nichts Bestimmtes sagen. Während Meyer meint, die ursprüngliche griechische Übersetzung des „hebräischen Adamsbuches“ sei „in dem Text, welcher in der Apokalypse vorliegt, nicht nur sehr verstümmelt, sondern auch im Mittelalter stark umgestaltet und ausgeschmückt worden“⁵, schätzt dagegen Fuchs diese Apokalypse viel höher ein⁶. Jedenfalls entspricht es dem jetzigen Stand der Forschung allein, zu bekennen, daß wir für die einzelnen Aussagen der Adamsbücher hinsichtlich ihrer echten jüdischen Ursprünglichkeit in vielen Fällen zu keiner absoluten Zuverlässigkeit gelangen können.

Nach der Apokalypse des Moses stammen Tod und Übel von der Sünde. Eva trägt die Schuld, daß Adam sterben⁷ und Mühe und

¹) Zugleich mit lateinischer Übersetzung von V. Jagić veröffentlicht in den „Denkschr. der Wiener Akad. d. Wissenschaften“, phil.-hist. Kl. XLII, 1893, p. 1 ff. — Vgl. dazu auch Fuchs bei Kautzsch II 507 f.

²) §§ 28—39 = Vita §§ 1—10 findet sich hier hinter Apc Mos 29. In Apc Mos fehlt dieses Stück ganz.

³) A. a. O.

⁴) Vgl. die Gegeneinanderstellungen in der Ausgabe von Fuchs bei Kautzsch II.

⁵) A. a. O. 207 — nach ihm ist die Vita ein viel treueres Bild des ursprüngl. Textes.

⁶) A. a. O. 508 f.

⁷) § 7. „Adam sprach [zu Seth]: Als Gott uns schuf, mich und eure Mutter, wegen der ich sterben muß — δι' ἧς καὶ ἀποθνήσκω —, gab er uns alle Bäume . . .“ In der slavischen Version lautet diese Stelle — wohl sicher mit Spuren einer christlichen, späteren Hand: „Als Gott mich und deine Mutter, deretwegen wir sterben und ihr tot sein werdet, geschaffen hat, gab er uns den Garten im Paradies, den wir wegen Eva verloren haben.“ Jagić a. a. O. 21 f. Vgl. auch Feine, NKZ 1899, 777. Ich möchte vermuten, daß auch das im Zusammenhang etwas fremdartige Sätzchen der Apc (δι' ἧς . . .) interpoliert ist. Vgl. die Wiederholung des Sterbens im gleichen Satz: „sineitwegen würden wir sterben“ und das Fehlen in der Parallelstelle Vita 32!

Pein leiden muß¹. Wegen des Verhängnisses, das sie über ihre Nachkommenschaft gebracht, überkommt sie ein Schauer, wenn sie an den Tag der allgemeinen Auferstehung denkt: „Wehe mir, wehe mir! Wenn ich zum Tag der Auferstehung komme, werden alle Sünder mich verfluchen und sagen: Eva hat Gottes Gebot nicht gehalten²!“ das „heilende Öl“ und alle Wonnen des Paradieses werden den Menschen erst „in den letzten Zeiten“ wieder zuteil werden, jetzt aber soll der Tod herrschen³, und voll Schmerz hierüber ruft der gebrochene alte Vater zu Eva hin: „Was hast du uns angerichtet, da du über uns großen Zorn brachtest, nämlich den Tod, der [nun] unser ganzes Geschlecht beherrscht⁴!“ Noch ausführlicher lautet diese Klage Adams in der Vita: „Quid fecisti? induxisti nobis plagam magnam, delictum et peccatum in omnem generationem nostram . . . qui exsurgent a nobis, laborantes non sufficient, sed deficient et maledicent nos dicentes: quoniam omnia mala intulerunt nobis parentes nostri, qui ab initio fuerunt⁵.“ Während in der Apokalypse der „Zorn“, welchen Eva über alle brachte, näherhin als der Tod bezeichnet wird, der jetzt das ganze Menschengeschlecht beherrscht⁶, und so die Vorstellung des Autors sich in der Idee des Erbtodes erschöpft, scheint in der Vita darüber hinaus Eva auch als die wirkliche Ursache der Sünde der Menschheit betrachtet

¹) § 9 sagt Eva zum todkranken Adam: „Meinetwegen bist du in Mühe und Pein.“ Den gleichen Gedanken setzt auch die Parallelstelle in der Vita voraus (§ 35, Meyer a. a. O. 233), wo Eva betet: „Domine Deus meus, in me transfer dolorem eius, quoniam ego peccavi“ und dann zu Adam spricht: „... da mihi partem dolorum tuorum, quoniam a me culpa haec accessit.“ Slav § 11 geht mit der Apc M. S. Jagić 86.

²) Apc Mos 10. Die armenische Version (Ausgabe von Conybeare, Jewish Quat. Rev. VII, 1895) hat noch den Beisatz: „and because of this we shall all die with death“. In der slav. Version § 13, Jagić 87 fehlt der Begriff „Sünder“: „Vae mihi, fili dulcissime, abhinc usque ad alterum adventum maledicent mihi omnes, quia mea de causa omnia mala multiplicata sunt.“ Vielleicht hat an dieser Stelle die lateinische Vita den ursprünglichen Text, die der Eva die schlichte Klage in den Mund legt: „Wehe mir Armen! Ich bin verflucht, denn des Herrn Gebote habe ich nicht gehalten!“ § 37, Kautzsch II 519.

³) Vgl. Apc Mos § 13.

⁴) Apc Mos § 14.

⁵) Vita § 44. Meyer 236 f.

⁶) Wenigstens in der griech. Form der Apokalypse. Die armenische Übersetzung hat nach Conybeare: „O Eva, what hast thou done into me, because thou hast brought upon me wrath exceeding, which also shall be inherited by all the race of my offspring.“ Aber auch Tennant 198, welcher bei seiner Untersuchung diesen arm. Text zugrunde legt, sagt: „Perhaps 'wrath' here means only death, as the Greek text reads.“ In der slav. Version fehlt dieser Vorwurf Adams, wie überhaupt diese ganze Apc 14 gegebene Motivation der großen Evarede. Vgl. Jagić.

zu werden. Das wäre ein großer Schritt zu Paulus hin, aber ein Vergleich mit der Pariser lateinischen Handschrift 5327 macht es sehr wahrscheinlich, daß das maßgebende „peccatum . . . in omnes generationes“ sekundär ist¹.

In Evas großer und phantasievoll ausgeschmückter Erzählung vom Sündenfall hat die Apc Mosis (§§ 15—30) ihr umfassendstes Sondergut gegenüber der Vita. Wir treffen in ihr nochmals eine Stelle, die deutlich die Idee des erst durch Adams Sünde in die Welt gekommenen Todes einschließt. Auf Adams Bitte, vor seiner Vertreibung aus dem Paradies noch vom Baum des Lebens essen zu dürfen, antwortet Gott: „Jetzt kannst du von ihm nicht bekommen; denn den Keruben ist aufgetragen . . . ihn vor dir zu hüten, damit du nicht von ihm schmeckest und unsterblich seist in Ewigkeit².“ Das ist ganz in den Kategorien von Gn 3 gesprochen. Die durch die Sünde verursachte Trennung vom Lebensbaum bedeutet die Notwendigkeit zu sterben. Noch wichtiger aber ist eine Stelle in jenem Confiteor, das in diesem Stück der Apokalypse Eva betet, während Adam den Geist aufgibt: „Gesündigt habe ich; Gott . . . viel gesündigt, und alle Sünde ist durch mich in die Schöpfung gekommen (πάσα ἁμαρτία δι' ἐμοῦ γέγονεν ἐν τῇ κτίσει)³.“ Von diesem Satze schrieb Tenannt: „These words do not define how the sinfulness derived from Eve was transmitted to her descendants, but δι' ἐμοῦ distinctly implies that she was regarded as its cause⁴.“ Wirklich würde hier, wenn die Stelle genau in dieser Form im ursprünglichen hebräischen Adamsbuch stand, eine direkte kausale Verbindungslinie zwischen Evas Sünde auf der einen Seite und allen Sünden der Nachkommen auf der andern schon vom Judentum gezogen sein. Allein gerade gegen die

1) Hier lautet die Stelle (bei Meyer a. a. O. 294): „Ut quid hoc patrasti flagitium? omnes generationes que post nos aderunt maledicent nos dicentes: quoniam hec mala intulerunt super nos parentes nostri qui fuerunt ab initio.“ Der Text dieser ehrwürdigen Handschrift (sie ist vom neunjährigen Söhnchen Karl Martells, Hieronymus, mit Beihilfe eines Ragnardus geschrieben oder doch eine Kopie des von diesen geschriebenen Textes, Meyer 218 f.) ist zwar gekürzt (Meyer 218), trägt aber an unsrer Stelle den Stempel größerer Ursprünglichkeit. Ein christlicher Schreiber hätte sicherlich gerade das induxisti delictum et peccatum in omnes generationes nicht mehr so vollständig ausgeschieden, wenn es einmal im Text stand.

2) Apc Mos § 28. Die Stelle ist auch in der Vorlage des slav. Buches gestanden, aber vom Übersetzer ungeschickt gekürzt worden. Er strich die absagende göttliche Antwort, ließ aber Adams Bitte stehen (in § 25, Jagić 91, vgl. auch Jagić 30).

3) Apc Mos § 32; so auch in der slavischen Form (§ 40): Peccavi, Domine, peccavi, omne peccatum per me factum est. Jagić 96.

4) P. 198 f.

Ursprünglichkeit dieser Lesart kann man Bedenken hegen — nicht bloß deswegen, weil das Buch auch sonst Spuren der Überarbeitung trägt und schon einmal entgegen den anderen Lesarten eine kleine Auffüllung in der Richtung eines Kausalitätszusammenhangs zwischen Evas und aller Menschen Sünden vorgenommen hat¹, — auch nicht bloß deswegen, weil dieser Gedanke vollständig einsam in der jüdischen Gedankenwelt stünde, — sondern vor allem deswegen, weil es ja doch nur einer geringen Abschattierung der Redeweise bedurfte, um aus dem zeitlichen Beginnen des Sündigens, das sich Eva vielleicht im Originaltext vorwarf, ein Verursachen desselben zu machen, und weil uns tatsächlich in der armenischen Version eine Form des Satzes erhalten ist, die ganz innerhalb des zeitlich aufgefaßten ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας von Sir 25, 24 bleibt und sagt, daß Sünde und Übertretung seit Eva in der Welt entstanden². Aber auch, wenn man die jüdisch-vorchristliche Originalität des Gedankens annehmen wollte, wäre doch von hier noch ein weiter Weg zum Paulus in Röm 5, 12 ff., wie ihn die katholische Exegese und das katholische Dogma auffassen³. Zu sagen, daß Eva die Ursache aller Menschensünden geworden ist — sei es durch ihr Beispiel, sei es durch einen bösen Hang — der Verfasser sagt über die Art der Kausalität nichts —, und zu sagen, daß einzig durch die Zurechnung des Ungehorsams — also auch vor aller persönlicher Schuld, alle Menschen Sünder sind, ist sehr stark zweierlei, und so wäre auch das echt genomme *πάσα ἁμαρτία δι' ἐμοῦ* noch lange nicht das *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ οἱ πολλοί* von Röm 5, 19.

Das jüdische Adamsbuch kennt die Ideen des Erbtodes und Erbübels. Soviel dürfte trotz der etwas verworrenen Überlieferung der Schrift gesichert sein. Vgl. z. B. Apc Mos § 9 = Vita § 35 = slav. § 11; Apc Mos § 14 = arm. = Vita § 44; Apc Mos § 28. Nur wenn es sich erweisen ließe, daß Apc Mos § 32 (und so auch Apc Mos § 10 und Vita § 44) in dieser Form ursprünglich sind, hätte das hebräische „Leben Adams und Evas“ auch bereits einen Anlauf unternommen, eine Kausalitätsbeziehung zwischen Evas (nicht Adams⁴) Sünde und der Sündhaftigkeit der Nachwelt herzustellen — aber ohne den Gedanken des Apostels zu erreichen.

1) Apc Mos § 13, siehe oben S. 103, Note 1. — Dagegen könnte man immerhin geltend machen, daß in dem jetzigen Fall die Apk durch Slav gestützt wird.

2) Die Stelle heißt dort: „For sin and transgressions have from me originated in the world.“ Vgl. auch Tennant 198.

3) Das hat auch Frey 534 betont.

4) Im Gegensatz zu Paulus Rm 5, 12 ff., wo Adam als der Urvater des Verderbens im Vordergrund steht, erscheint er hier (mit Aus-

5. Das slavische Henochbuch.

Neben dem „äthiopischen“ Henochbuch ist uns ein zweites in slavischer Version erhalten, das jenem gegenüber durchaus selbständigen Ursprungs und Inhalts ist¹. Es liegt in zwei Rezensionen vor, einer längeren und einer kürzeren². Nach Charles, der gemeinsam mit W. R. Morfill die erste Ausgabe dieses Buches in englischer Sprache veranstaltet hat³, kann man das Datum der Abfassung mit begründeter Wahrscheinlichkeit, wenigstens für das Buch in seiner jetzigen Gestalt, in der Zeit zwischen 1 und 50 n. Chr. festsetzen⁴. Doch enthält das ursprünglich griechisch geschriebene Buch nach demselben Gelehrten einige Abschnitte hebräischen Originals, die sicher aus vorchristlicher Zeit stammen⁵. Der Verfasser war ein hellenistischer Jude⁶, „scientiis aetatis haud alienus“⁷, der in Ägypten lebte. „Egyptian local colouring is evident in both A und B“⁸.

Über das paradiesische Leben Adams und Evas und ihren Fall berichtet nur A. In XXXI, 3 ff. wird die Sünde erzählt. Als Folgen derselben erscheinen in XXXI, 1 der Tod und die Vertreibung aus dem Paradies. Gott spricht zum gefallen Menschen: „Du bist Erde und zur Erde wirst du ebenso gehen, von welcher ich dich ge-

nahme etwa von Vita § 44 omnia mala intulerunt parentes . . .) ganz nur als das bedauernswerte Opfer des von Eva ausgehenden Fluches.

¹) Mit Ausnahme einiger weniger Parallelen zwischen den beiden Büchern, die Charles-Morfill und Bonwetsch in ihren Ausgaben je bezeichnen.

²) Gewöhnlich als Rez. A und B bezeichnet. Über die handschriftliche Überlieferung der beiden Rezensionen s. Székely 229, über ihr Verhältnis zueinander Tennant 205. A. Loisy, Un nouveau livre d'Enoch, RILr I (1896) 33 glaubt sagen zu können, daß sich im ganzen Werk „keine Spur von Christentum“ finde. Die zahlreichen Berührungen mit ntl. Stellen (siehe eine Zusammenstellung bei Charles, The book of th. Secrets p. XXI f.) machen es aber doch wahrscheinlich, daß das Buch in christlicher Zeit überarbeitet ist. So auch Tennant 205, Schürer III⁴ 292 (rechnet mit der „Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit christlicher Überarbeitung“). Felten I 538. A dürfte dem Original näher stehen als B, das „im allgemeinen als ein Auszug aus dem längeren angesehen werden darf.“ (Schürer).

³) Oxford 1896; eine deutsche Übersetzung beider Rezensionen gab Bonwetsch in den Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. N. F. 1 (1896—97) Nr. 3. Die erste slav. Ausg. von Popov 1880.

⁴) The book of th. Secr. S. XXVI und in der großen Ausgabe: The Apocr. II 429. Vgl. ähnlich Bonwetsch 7; Clemen, Lehre v. d. Sünde 13 f.; Székely 242 u. a. m.

⁵) The book of th. Secr. S. XXVI; Charles II 429.

⁶) So alle Kenner des Buches.

⁷) Székely 240.

⁸) Tennant 205.

nommen habe [Gn 3, 19!]; und ich vernichte dich nicht, sondern sende dich, von wo ich dich genommen habe; alsdann kann ich dich wieder nehmen bei meiner zweiten Parusie.“ Klarer und deutlicher tritt der Gedanke des διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος in cap. XXX 15 ss. hervor. In einer Weise, die zu zeigen scheint, daß dem Verfasser bereits die Grundzüge der jüdischen Jeser-Lehre ganz geläufig waren, redet hier das Buch von einer anerschaffenen bösen Natur des ersten Menschen, deren Unkenntnis die Ursache der ersten Sünde war¹. Hierauf lautet der Text weiter: „Und ich sprach: Nach dem Sündigen nichts andres als der Tod.“ In einer Verwirrung des Gedankengangs der Genesis wird dann unmittelbar der Bericht von der Erschaffung des Weibes aus einer Rippe des schlafenden Adam angefügt und mit den Worten geschlossen: „Ich schuf ihm das Weib, damit ihm durch das Weib der Tod komme.“ Hier zeigt es sich offensichtlich, daß der Verfasser des Hen. slav. das Todesproblem durchaus im Sinne der traditionellen Exegese von Gn 3 löst, wonach der Tod aus Adams Sünde stammt². Freilich wird im Henochbuch diese Folge des Falles nirgends ausdrücklich über die ersten Menchen hinaus ausgedehnt; weder in 31, 1 noch in 30, 16 f. wird explicite davon gesprochen, daß das Todesschicksal, das infolge der ersten Sünde Adam trifft, zugleich das Todesschicksal der ganzen Menschheit besiegelte. Und doch muß man nach diesen Stellen auch diesen Gedanken ohne Zweifel zu den Anschauungen des slav. Henochbuches rechnen. Die Strafformel: „Nach dem Sündigen nichts andres als der Tod“ ist so allgemein, das „damit ihm durch das Weib der Tod komme“ klingt so nahe an das: δι' αὐτὴν ἀποθνήσχομεν πάντες von Jesus Sirach an³, den das Buch auch sonst sehr häufig und oft wörtlich benützt hat⁴, daß man kaum anders kann als annehmen, der Verfasser stehe auf dem Boden der Erbtodlehre seiner Zeit und betrachte wie Jesus Sirach den Tod wie Adams so auch aller Nachkommen als die verhängnisvolle Folge der ersten Sünde.

Eine Erbsünde im paulinischen Sinn kennt das Henochbuch dagegen nicht. In 40, 1 erzählt Henoch: „Ich sah alle Urväter von Ewigkeit mit Adam und Eva, und ich seufzte und weinte und sprach über das Verderben ihrer Gottlosigkeit⁵: Wehe mir und meiner Ohn-

¹) 30, 16: „Ich sah seine Natur, er aber sah nicht seine Natur. Wegen dieses Nichtsehens — wehe! — ist ihm zu sündigen.“

²) So auch Charles, Th. book of th. Secr. 43 f.

³) Darauf hat auch Frey 525 hingewiesen: « Les termes: la mort vint par la femme, sont généraux et rappellent la sentence catégorique de l'Écclesiastique . . . : C'est par la femme . . . (Eccli 25, 24). »

⁴) Siehe Charles a. a. O. S. XVI. Hier auch Angabe der Parallelstellen.

⁵) Charles: "the ruin (caused by) their wickedness."

macht und meiner Urväter!“ (so bei Bonwetsch). Tennant fand in diesen Worten “the earliest occurrence of the idea of inborn infirmity inherited from Adam, and a Jewish doctrine of Original Sin more explicit, and earlier, than the teaching of S. Paul upon the subject“¹. Allein diese Ansicht Tennants läßt sich nicht halten. Im Anblick der im Hades versammelten Urväter bricht Henoch in eine laute Klage aus über das durch Adam und Eva verursachte Verderben. Tennant selbst gibt zu, daß das Wort des Urtextes, das hier mit „Verderben“ (ruin) übersetzt wird, völlig unentschieden lasse, ob darunter physisches oder moralisches Verderben zu verstehen sei². Die Bedeutung physischen Verderbens wird aber dem Zusammenhang viel eher gerecht. Was Henoch eben jetzt traurig stimmt und zur Klage veranlaßt, das ist das, was er schaut, nämlich die ihn entsetzende Tatsache, daß „alle Urväter von Ewigkeit mit Adam und Eva“ im Hades versammelt sind, d. i. letzten Endes die Tatsache des physischen Todes, der alles in der Unterwelt vereinigt. Dieses Hadesschicksal wird er unter dem „Verderben ihrer Gottlosigkeit“ verstehen.

Aber selbst wenn man den Ausdruck im Sinne moralischer Verderbnis nehmen wollte, wäre die Stelle von dem Gedanken der Erbsünde noch weit entfernt. Die Art, wie Henoch in 42, 2 seine Klage fortführt, zeigt deutlich, daß es nach der Anschauung des Verfassers die persönlichen Sünden sind, welche bewirken, daß wir alle sündhaft sind und den Tag unsrer Geburt verfluchen müssen: „Ich gedachte in meinem Herzen und sprach: Selig ist der Mensch, welcher nicht geboren ist, oder geboren nicht sündigt vor dem Angesicht des Herrn, damit er nicht komme an diesen Ort und trage das Joch dieses Ortes.“ In einem theologischen System, nach welchem derjenige selig ist, der „geboren nicht sündigt“, hat die paulinische Erbsündeidee von Röm 5, 19 keinen Platz. Die persönliche Sünde erscheint hier mit einer Betonung zwischen die Adamssünde und das sich forterbende Übel geschoben, die an manche Stellen des Baruchbuches erinnert, die wir noch kennen lernen werden, und Frey hat daher mit Recht gesagt, die Erbsünde scheine « loin d'être affirmée par Hénoch slave, . . . plutôt virtuellement née »³.

Die Rez. B. erwähnt einmal den Namen Adams nebenbei, über seine Sünde und deren Folgen enthält sie nichts⁴. Hier entsteht ein bisher ungelöstes literarisches Problem, das auch auf den Wert der oben besprochenen Stellen aus Rez. A großen Einfluß hat: Ist das, was in diesem Punkte A über B hinaus hat, original und von B

1) P. 210.

2) P. 209 Note 2 im Anschluß an Morfill.

3) P. 526.

4) Vgl. Tennant 211.

kürzend weggelassen, oder ist es Interpolation der Rez. A über das Original hinaus?

6. Das vierte Esrabuch.

Aus der uns erhaltenen Literatur des späten Judentums kommen für unsern Gegenstand noch zwei Schriften in Betracht: 4 Esra und 2 Bar (die syrische Baruchapokalypse). Beide Bücher sprechen nicht bloß häufiger, sondern auch in klareren Ausdrücken von den Folgen der Adamssünde und, da beide aus Traditionen ihre Stoffe holten, die etwa zur Zeit des Saulus und Paulus im Judentum lebendig gewesen sein mögen, so sind sie für unsern Gegenstand sicher von großer Bedeutung. Man muß allerdings zugeben, daß die beiden Bücher in ihrer jetzigen Gestalt erst etwa zwei Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems, also zu einer Zeit entstanden sind, da das gesamte Judentum bereits durch den Gegensatz der neuen Lehre bis ins Innerste aufgeregt worden war, und man muß die Möglichkeit offen lassen, daß die Verfasser, vielleicht gegen den eigenen Willen, unter dem Einfluß christlicher Gedanken standen. Diese Annahme, welche den Wert ihrer Zeugnisse als Beurkundungen spezifisch jüdischer Denkweise natürlich sehr beeinträchtigt, wurde bez. 4 Esra z. B. von Edersheim, Oesterley u. a. gemacht¹, während Gunkel in den Berührungen zwischen den Glaubenswelten des 4 Esra und des NT, bes. des Paulus „nicht innere Abhängigkeit von christlichem Geiste, noch weniger Lesefrüchte aus Paulus“ sieht, sondern sich die Ähnlichkeiten damit erklärt, „daß der Verfasser aus denselben Kreisen wie Paulus stammt“². Vom Standpunkt des Erbsündenglaubens in 4 Esra und Apk Bar aus geurteilt, ist es nicht notwendig, über Gunkel hinauszugehen. Wir werden sehen, daß die beiden Bücher in diesem Punkte nichts haben, was wir nicht bereits im wesentlichen als Lehrbesitz des Judentums festgestellt hätten.

Das vierte Esrabuch, „die sympathischste unter den Apoka-

¹) So sagt Oesterley: "It is difficult not to believe that in spite of himself the writer was influenced by Christian teaching" (Synag. Religion 239) und Edersheim, Life and Times I 53¹ in bes. Hinblick auf die Erbsündelehre: in 4 Esra sei "the Christian doctrine of original sin . . . most strongly expressed, being evidently derived from NT teaching".

²) Bei Kautzsch II 349. Auch Box, Th. Apoc of Esra 1917, p. XI nennt das Buch "a genuine product of Judaism" und zitiert p. XIII ein Wort von Emmet, der es als "our best representative of the kind of Jewish thought with which St. Paul must have been in sympathy in his pre-Christian days" bezeichnet. Vgl. auch Labourt 33. Nach Stier 102 enthalten 4 Esra und Apk Bar „den Niederschlag der jüdischen Theologie etwa aus der Zeit des Pls.“

lypsen“¹, ist in den Jahren um 90 n. Chr.² von einem frommen, theologisch gebildeten Juden³ in hebräischer Sprache verfaßt⁴ und wohl bald ins Griechische übersetzt worden. Diese griechische Übersetzung wurde die Mutter zahlreicher Tochterübersetzungen, darunter einer lateinischen, die uns erhalten sind, während Hebr und Griech verloren gingen⁵. Das Buch ist einheitlich⁶.

Székely hat von 4 Esra des Satz geschrieben: 'Peccatum originale claris verbis docetur'⁷. So hatten vorher schon andre, z. B. Langen, der hier die Erbsündelehre „klar und bestimmt“ enthalten findet⁸, und Couard⁹ geurteilt. Auch viele andre nehmen wenigstens an, daß in diesem Buche die Sündhaftigkeit der Menschheit auf Adams Sünde als auf ihren kausalen Ursprung zurückgeführt werde, und sehen in diesem Gedanken dann ebenfalls die Erbsündelehre nach ihrem Begriffe von Erbsünde gegeben¹⁰. Sie stützen sich dabei

1) So Gunkel a. a. O. 348. — Es ist ein Buch voll edelsten Schmerzes um das Schicksal Israels und der Menschheit.

2) So die meisten z. B. Schürer, Oesterley, Couard, Bardenhewer, Lagrange, Gunkel, Székely. Die bekannte Streitfrage, ob 4 Esra oder Bar früher verfaßt ist, dürfte trotz Székely 278 f. zugunsten der Priorität von 4 Esra zu entscheiden sein. Sicher ist eine direkte Abhängigkeit eines der beiden Bücher vom andern anzunehmen. (S. Ryssel bei Kautzsch II 405). Dasjenige Argument, das schon seit Langen, De Apc Bar comm. 8 gewöhnlich für die Priorität von 4 Esra angeführt wird: Apc Bar nehme ausdrücklich gegen die Erbsündelehre von 4 Esra Stellung halte ich allerdings nicht für zwingend. Solche Gedanken gingen damals in der theologischen Tradition um und könnten von Bar auch von dorthier zur Widerlegung aufgegriffen worden sein. Für die Priorität von 4 Esra spricht aber sein größerer stilistischer Adel. Das Einfachere wird zuerst sein, das Bizzarrere später, oder, wie Gunkel 351 sagt: die Baruchapok erscheint als „Typus eines Schriftstellers, der den Empfang eines guten Buches dadurch quittiert, daß er eine mäßige Nachahmung hinzuliefert.“

3) Vgl. Székely 318.

4) So jetzt alle.

5) Über die Überlieferung der Schrift s. vor allem Violet, Die Esraapok, Einleitung S. XIII ff.

6) Gegen die Versuche (bes. von Kabisch, Charles) 4 Esra literarkritisch zu zerstückeln, s. Gunkel 350 f. und bes. J. Keulers, Die eschatolog. Lehre des 4. Esrabuches, Freiburg 1922, 41—55.

7) P. 307.

8) Judentum 365.

9) P. 117; vgl. auch Tennant 229, Schiefer, Probl. d. Sünde 323; W. Fairweather in Hastings Dict. of th. Bible, Extra Vol. (1909) 293.

10) Vgl. z. B. Völter 54, Thackeray 34 („... clearly traces the sin of the world to its connexion with Adam“); Lietzmann 26 sieht in 3. 21 bis 3. 22 einen Beweis, „daß die allgemeine Sündhaftigkeit in irgendeiner Weise mit Adams Fall zusammenhängt“. Vgl. auch Box bei Charles II 556.

in der Hauptsache auf die Lehre des Buches vom *cor malignum, granum seminis mali*, und auf die Stelle 7, 118.

Wir prüfen kurz

a) die Stellen, in denen 4 Esra von Erbtod und Erbübel spricht;
b) die Stellen, in denen er seinen anthropologischen Pessimismus des „angeborenen Bösen“ vorträgt;

c) die Stelle 7, 118.

a) Sicher findet 4 Esra, geradeso wie Paulus, die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Todes und des Übels in Gn 3 gegeben. Es kann gar kein Zweifel sein, daß nach seiner Ansicht der Tod und alles Ungemach der Erde von Adams Sünde stammt, dem er insofern wie der Apostel „kosmische Bedeutung“¹ beimißt. Bezüglich des Erbtodes enthält das Buch die Stelle, die sehr klar ist (3, 6 f.): „Dann führtest du [Gott] ihn ins Paradies und legtest ihm ein einziges Gebot von dir auf: er aber übertrat es. Allsobald verordnetest du über ihn den Tod, wie über seine Nachkommen“². Nach 7, 11—12 ist der ganze Unsegen von Mühsal, Schmerz und Not wegen Adams Sünde über die seufzende Schöpfung³ ausgegossen worden: „Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet: Da sind die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und großen Nöten.“ Im Zusammenhang des Kapitels kann diese Stelle nur den Sinn haben, daß „diese jammervolle Welt nicht mehr die Welt ist, die aus der Hand des guten und gnädigen Gottes hervorgegangen ist“⁴ und daß an der Wende vom Guten zum Bösen als die Quelle der Verschlimmerung Adams Sünde steht.

b) Es ist ebenfalls sicher, daß der Verfasser von 4 Esra ein dem Menschen angebornes, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzendes „Böses“ kennt, einen innersten, anthropologischen Keim des Lasters, der die trübe Quelle der menschlichen Sündhaftigkeit ist. Es sind vorzugsweise vier Stellen, in denen er seine Ansicht über diese angeborne Sündhaftigkeit niedergelegt hat. Die erste findet sich in 3, 20 ff. Es ist davon die Rede, daß auch das von Gott gegebene Gesetz die Bosheit der Menschen nicht aufzuheben vermochte. ²¹Cor enim malignum baiolans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt. ²²Et facta est per-

¹) Vgl. Bousset 389.

²) Lat.: et in nationibus eius. armen.: et omnibus, quae ex illo gentes erant. Die deutsche Übersetzung nach Gunkel bei Kautzsch. Durch alle Übersetzungen (lat. syr. aeth. arab. arm.) bleibt dieser Gedanke der Stelle. S. Violet 4—7. Vgl. z. d. Stelle auch Tennant 224, Frey 537, Lagrange, Ep. aux Rom. 117 f. usw.

³) Vgl. Röm. 8, 20.

⁴) So Gunkel a. a. O. 369.

manens infirmitas et lex cum [= in vgl. aeth. in illis] corde populi cum malignitate radicis; ²³ et discessit quod bonum est et mansit malignum. Wenige Verse später (3, 26) wird von den Bürgern der Davidsstadt gesagt, daß sie „sündigten und in allem wie Adam und seine Nachkommen handelten; denn sie hatten ja selber das böse Herz (cor malignum)“. In 4, 20 heißt es „Ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herz gesät (granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio), aber welche Frucht der Sünde hat das bis jetzt getragen und wird weiter tragen, bis daß die Tenne erscheint!“ Endlich läßt sich noch 7, 48 anführen: „Erwachsen ist in uns das böse Herz, das hat uns Gott entfremdet und der Vernichtung nahe gebracht und des Todes Wege gewiesen.“¹

Es ist leicht zu sehen, daß in diesen Sätzen des Verfassers von 4 Esra die menschliche Sündhaftigkeit eine von der dogmatischen Erbsündelehre so vom Grunde aus verschiedene Erklärung erfährt, daß es unmöglich ist, ihn in dieser Lehre, wie man es getan hat, zu einem zweiten Paulus zu machen. Weit entfernt eine Erbsündedogmatik in paulinischem, oder auch nur halb-paulinischem Sinne zu besitzen, leugnet 4 Esra vielmehr indirekt die Art, wie Paulus die Sünde erklärt, indem er eine durchaus anders geartete Erklärung vertritt. Es ist der Kernpunkt wie der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, so auch der Paulusstelle Röm 5, 12 ff., daß ebenso wie der Tod, auch die Sündhaftigkeit der Menschen auf ein historisches Ereignis der Vergangenheit, nämlich auf die historische Adamssünde von Gn 3 als auf ihre Ursache und letzte Erklärung zurückgehe. „Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch den Ungehorsam des Einen wurden die Vielen Sünder.“ (Röm 5, 12. 19.) Etwas ganz andres dagegen ist es um das cor malignum, in welchem 4 Esra die Wurzel der menschlichen Sündhaftigkeit erblickt. Der Verfasser von 4 Esra sagt an keiner Stelle, daß jenes „böse Herz“ eine Folge der Adamssünde sei; es ist vielmehr, wie besonders 3, 21 (cor malignum baiolans primus Adam transgressus est . . .)²,

¹) Increvit in nos cor malum, quod nos abalienavit ab his et deduxit nos in corruptionem et interna mortis. Violet 152⁷ vermutet zu ab his, daß hier ein ursprüngliches מן־האלהים „von Gott“ zu מן־האלה „von diesem“ verlesen wurde. S. auch Lagrange 116. — Zu den obigen vier Stellen könnte man als fünfte noch 7, 92 fügen, wo als erste Freude der Gerechten bezeichnet wird, „daß sie in schwerem Streite gekämpft haben, den anerschaffenen bösen Sinn (plasmatum cogitamentum malum) zu besiegen.“ Syr. hat: „die böse Gesinnung, die mit ihnen ausgebildet ist“, aeth.: „das böse Trachten, das in ihnen war“, arm. bloß: multo labore peccavit contra omnia peccata.

²) Vgl. z. d. Stelle auch Lagrange, Ep. aux Romains 115: « On voit ici qu'Adam avait déjà avant la chute ce mauvais penchant qui semble l'avoir entraîné à sa perte. »

aber auch 3, 26 und 4, 30 zeigen, seine Lehre, daß das böse Herz schon vor der ersten Sünde in Adam vorhanden, also wohl von Anfang an (vgl. 4, 30 ab initio) ihm anerschaffen war. Diese angeborene Bosheit, *malignitas radice*, ist nicht wie die Erbsünde eine Folge der Ursünde, sondern deren Quelle, wird nicht durch die Adamssünde erklärt, sondern dient im Gegenteil dazu, diese zu erklären¹; sie ist der Sünde des Paradieses gegenüber nicht posterior, sondern prior und gehört daher, wie man sagen könnte, nach der Anschauung von 4 Esra nicht zum *status naturae lapsae*, sondern *naturae purae*. Da nach 3, 21 und 3, 26 das *cor malignum* geradeso wie (nach 4, 30) das *granum seminis mali* schon vor der Sünde in Adam war, ist es auch nicht möglich, mit Charles² und Box³ zwischen den beiden zu unterscheiden und anzunehmen, nur der „böse Samen“ sei ein dem ersten Menschen schon ursprünglich Anerschaffenes; daß er zum „bösen Herzen“ wurde, sei Folge der Sünde. Besonders das „*cor malignum baiolans transgressus est*“ von 3, 21 zeigt, daß 4 Esra einen solchen Unterschied nicht kennt⁴. So fällt also die *cor-malignum*-Lehre dieses Buches ganz außerhalb der paulinischen und kirchlichen Erbsündespekulation⁵.

c) Liegt aber nicht in 4 Esra 7, 118 die paulinische Erbsündelehre vor? Es ist wichtig, dort den Zusammenhang zu beachten. Im

1) „It explains Adam's sin, but is not explained by it.“ Porter bei Tennant 226.

2) The Apc. of Bar. 92 f. Note. Mit Berufung auf die syrische und äthiopische Übersetzung, die in 3, 21 statt des *baiolans* ein *cum vestivit* haben, vermutet Charles (wohl mit Recht) für die griechische Vorlage ein *φωπέσας* und umschreibt die Anschauung des Verfassers dahin: Adam habe „sich selbst“ mit einem bösen Herzen „bekleidet“, indem er dem schlimmen Trieb nachgab, der in ihm von seiner Erschaffung an war. Allein das *φωπέσας* wird am besten mit „da er trug“ übersetzt. Vgl. Violet p. 12. 13 oben, durch alle Übersetzungen und Tennant 227: „He fell because he already possessed the evil heart.“

3) Bei Charles II 563: „The *cor malignum* is regarded as the result of Adam's yielding to the evil impulse.“

4) Und daher ist es richtig, wenn Tennant 229 f. betont, es werde nirgends in 4 Esra gesagt, daß auch nur ein Machtzuwachs des bösen Hanges Folge der Adamssünde sei. Das gilt auch gegen Prat (vgl. I 306 und dagegen Lagrange a. a. O. 115 f.).

5) Nach all dem ist es auch falsch, wenn Köberle 568 als Lehre des 4 Esra bezeichnet, daß die *permanens infirmitas* durch Adams Fall verursacht sei. Vgl. ebd. 514 f. — Mit der obigen Auffassung der *cor-mal*-Lehre 4 Esras stimmen überein: Schiefer, Das Problem d. Sünde im 4. Esr.-B. 322, nach welchem „der böse Keim schon in Adam vorhanden war, nachdem er als ein figmentum (3, 5) aus Gottes Händen hervorgegangen war“; Bousset 389; Tennant 227: „The hereditary tendency to sin was implanted in Adam at the first, and the *cor malignum* was the cause, and not the effect, of the first transgression“; Frey 536; Lagrange a. a. O. 115 f., Keulers 29.

Gedanken an das jüngste Gericht, bei dem „keineswegs jemand für irgendwen bitten . . . wird dürfen“, sondern „ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit trägt“¹, erfaßt Esra der Menschheit ganzer Jammer so sehr, daß er in eine lange Klage ausbricht (7, 116 ff.):¹¹⁶ „Dies bleibt mein erstes und letztes Wort: Besser wäre es, die Erde hätte Adam nie hervorgebracht, oder sie hätte ihn wenigstens von der Sünde ferngehalten.“¹¹⁷ Denn was hilft es uns allen, daß wir jetzt in Trübsal leben müssen und nach dem Tode noch auf eine Strafe zu warten haben?¹¹⁸ Ach, Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen!¹¹⁹ Denn was hilft es uns, daß uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben? . . .“ Hier scheint wirklich in paulinischer Art ein innigstes Verwickeltsein aller in Adams Sünde, ja ein Fallen aller in des Stammvaters Fall gelehrt zu sein. Und es scheint weiter, daß hier 4 Esra das Verderben der Adamssünde nicht auf ihre physischen Folgen einschränkt; nach dem Kontext und nach v. 117 scheint der Verfasser dieses Buches auch das ewige Gericht und die Strafe nach dem Tode in eine Kausalitätsbeziehung mit Adams Fall zu bringen. Der Schwerpunkt der Stelle liegt in v. 118. Bedeutet der „Fall“, von dem hier gesagt wird, daß er nicht nur auf Adam, sondern auf alle Nachkommen überging, den moralischen Fall Adams d. i. seine Sünde, die auf alle kam, was ganz Röm 5, 19 wäre, oder bedeutet es bloß die Strafe der Sünde, die nicht nur Adam traf, sondern als Erbübel auch alle Nachkommen erreicht? Manche haben das erstere angenommen², aber nur das letztere dürfte richtig sein. Die lateinische Übersetzung hat allerdings in diesem Verse das Wort *casus*, „Fall“, welches man moralisch fassen könnte³, nach allen andern Übersetzungen dagegen ist es hier nicht moralisch, sondern physisch, = Übel, Unglück, „Unfall“ zu nehmen⁴ und es dürfte gar kein

¹) 4 Esra 7, 105.

²) So z. B. Langen 368; Schiefer 323. Tennant 229 findet hier die Anschauung vertreten, daß alle Menschen in Adams Fall durch göttliche Bestimmung objektiv Sünder wurden, indem Adams Strafe ohne persönliche Schuld ihrerseits auf sie überging. Es ist vor allem diese Stelle, die ihn (*ibid.*) zu dem Wort veranlaßt: „There is no doubt, that 4 Esra teaches a doctrine of Original Sin.“ Siehe auch noch Couard 118 und Box, der sagt (bei Charles II 556): „That the two things [sc. the fall of Adam and the universal state of sin] are connected is certainly implied in VII 118.“ Frey 537 will das Wort in einem mittleren Sinne nehmen.

³) O tu quid fecisti Adam! Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus!

⁴) Vgl. z. B. Syr: O was hast du getan, Adam! Denn wenn du gesündigt hast, so war doch das Übel nicht deines allein, sondern

Zweifel sein, daß ein Wort diesen Sinns im Urtext stand. Dann geht aber auch 7, 118 vollständig in der Idee des bloßen Erbübels auf. Allerdings hat 4 Esra auch das jenseitige Schicksal der Ungerechten in das „Erbübel“ miteinbezogen. Allein er tut es, wie Lagrange schon betont hat, nicht in dem Sinne, daß er die Verdammnis von Adams Sünde unmittelbar herleitete und sich schon von Geburt schuldig erkannte. Die Strafe des Jenseits erscheint in der ganzen Stelle durchwegs und ausdrücklich nur als die Folge der persönlichen Sünden¹. Man sehe bes. in v. 126 den Schluß der Klage Esras: „Ach, wir haben im Leben, da wir Sünde taten, der Leiden nicht gedacht, die uns nach dem Tode bevorstehen²!“ Weder für die Lehre, daß der ewige Tod der Sünder direkte Folge der Sünde Adams ist, noch für einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Fall und den Sünden der Nachkommen vermag 4 Esra 7, 116 ff. Beleg zu sein. Angesichts alles schweren Verhängnisses, das über der Menschheit liegt und das zu einem Leben der Pein noch die Furcht vor ewiger Strafe fügt (v. 117), will der Verfasser dem ganzen Zusammenhang nach nur sagen: „Von dem allen blieben wir verschont, wenn Adam nicht gesündigt und alles Unheil über die Erde gebracht hätte.“ Das ist Erbübel, nicht Erbsünde.

4 Esra lehrt also Erbtod und Erbübel. Er kennt eine erbliche Sündenneigung, ein angebornes „radikal Böses“ (*malignitas radice* 3. 22), leitet aber das nicht von Adams Sünde her, sondern umgekehrt diese von ihm. Er kennt keine Erbsünde in paulinischem Sinn³.

7. Die syrische Baruchapokalypse (2 Bar).

Von der syrischen Baruchapokalypse hat man schon das eine und andre Mal ihr große Bedeutung für die Erforschung des Ju-

auch unser, derer, die von dir abstammen.“ So auch aeth.: „Wenn du nicht gesündigt hättest, so wäre über uns nicht dies Übel gekommen.“ Arab. „Urteil“ oder „Verhängnis“ „Tod“: Armen.: „Tibi soli non fuit calamitas (oder passio), sed omnibus . . .“ S. Violet 202. 203.

¹) Lagrange, Ep. aux Rom. 116 treffend: «Ce n'est pas qu'il s'inquiète d'être condamné pour le péché d'Adam, et se reconnaisse coupable dès sa naissance; c'est parce qu'il s'attend à ce que ses propres péchés l'entraînent à la damnation.»

²) Der Gedanke, daß es nur die persönliche Sündhaftigkeit ist, welche das ewige Glück des Menschen vereitelt, durchzieht die ganze Stelle. Vgl. noch v. 119 den Hinweis auf die „Werke des Todes“, v. 120: „der Eitelkeit verfallen“, v. 122: „auf schändlichen Wegen wandeln“ usw.

³) So im wesentl. auch Clemen, Lehre v. d. Sünde 50; Bousset 389: „Die Lehre vom Erbtod, aber nicht von der Erbsünde ist vorhanden.“ Lagrange a. a. O. 116, wo er zu 4 Esra 7, 115—119 schreibt: «Ce n'est . . . point encore le péché originel au sens strict.» Vgl. auch noch Loofs 57.

daismus, wie er zur Zeit Christi und der Apostel war, hervorgehoben. Oesterley und Box nennen sie "an excellent example of orthodox Jewish thought and religious feeling as it existed at the time of the beginnings of Christianity, before the period of Talmudic Judaism had set in"¹. Die Gelehrten schwanken in der Datierung des Buches — hauptsächlich unter dem Einfluß der Prioritäts- bzw. Posterioritätsfrage gegenüber 4 Esra — zwischen einer Zeit „nicht lange nach dem Untergang der heiligen Stadt“ (Schürer)² und etwa der trajanischen Zeit³. Nach allgemeiner Übereinstimmung aber hat das — vielleicht um die Wende des Jahrhunderts entstandene, im ganzen einheitliche⁴ — Buch neben jüngern Gedanken auch Traditionen aufgenommen, die unzweifelhaft aus den Jahrzehnten vor 70 stammen⁵. Christliche Interpolation ist, obwohl spezifisch christliche Gedanken fehlen, nicht ausgeschlossen⁶.

Der physische Tod ist nach der Anschauung des Buches, wenigstens nach dem jüngern pessimistischen Traditionsstrom, der in ihm fließt, die Folge der Sünde Adams wie in 4 Esra auch. So heißt es

¹) Rel. a. Worsh. 39; vgl. ähnlich V. Ryssel bei Kautzsch II 411; Tennant 212; Charles-Oesterley, The Apoc of Bar 1917, S. XX.

²) III 211. So auch Ryssel bei Kautzsch II 407; Couard 14 u. a.

³) So z. B. u. a. Langen, Lagrange.

⁴) Gegen die Teilungsversuche, die Kabisch (Jahrbuch f. prot. Theol. 1892, 66 ff.), de Faye (Les Apoc Juives, 1892, 25 ff., 76 ff., 192 ff.), und Charles (The Apoc of Bar 1896; und neuerdings in Charles II 474 ff.) gemacht haben — s. die Tabelle bei Kautzsch II 408 und vgl. Clemen. Die Zusammensetzung 227 f. — und die auch Székely 279 ff. zum großen Teil angenommen hat, haben sich schon Schürer III 312 f., Clemen a. a. O. 228 ff., Ryssel bei Kautzsch II 409, Felten I 590 gewendet. Einzelne Unstimmigkeiten, namentlich der Gegensatz zwischen einer optimistischen Ansicht über Israels Schicksal in den einen Teilen des Buches gegenüber einer pessimistischen in den andern, der in dieser Frage eine gewisse Rolle spielt (s. Charles II 475; Székely 280) — zwingen nicht, verschiedene Verfasser anzunehmen. Sie erklären sich auch bei der Annahme z. B. Clemens 245, daß die Apk „nicht nur im allgemeinen auf die Tradition“ zurückgehe, „sondern auch im einzelnen mehrfach fest formulierte Überlieferungen, die aber nur selten bereits schriftlich fixiert waren“, verwende. Man kann, wie Keulers 44 es bezüglich 4 Esra tat, darauf hinweisen, „daß die Apokalyptiker keine modernen Schriftsteller sind, denen es vor allem auf Logik und klare Gedankenverbindung ankommt. Was ersteren am Herzen lag, war, das Volk in den verschiedenen Trübsalen mit ihren prächtigen Zukunftsschilderungen zu trösten; sie schöpften aus der großen Fülle der schriftlichen und mündlichen Tradition, ohne jede Einzelheit im Zusammenhange mit dem Ganzen zu prüfen.“

⁵) So wohl bes. die optimist. Traditionen, welche den Bestand der hl. Stadt vorauszusetzen scheinen.

⁶) Sie wurde bes. von Felten I 591 angenommen; dort auch Belege. Die Möglichkeit christlicher Interpolation räumt auch Székely 282 ein.

in 17, 3 von Adam: „Nichts hat ihm die lange Zeit genützt, die er lebte; vielmehr brachte er den Tod und verkürzte die Jahre derer, die von ihm abstammen.“ In 23, 4 erzählt Gott dem Baruch, daß damals, „als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war, die große Zahl derer, die geboren werden sollten, abgezählt und für jene Menge ein Ort zurechtgemacht wurde, wo die Lebenden wohnen und wo die Gestorbenen aufbewahrt werden sollten“. Es ist eine sehr deutliche Stelle vom Erbtod, weil sie die Anschauung miteinschließt, daß erst nach Adams Fall ein Aufbewahrungsort für die Toten notwendig wurde. Dunkler ist 19, 8. In dieser Stelle wird von einem Tage geredet, „wo der Tod verhängt wurde über die, die in dieser Zeit sich vergehen würden“, nicht mehr also wie nach 17, 3; 23, 4 über alle, die von Adam abstammen. Tennant hat hierzu die Vermutungen aufgestellt: entweder daß hier vom geistigen Tod die Rede sei, oder daß die Stelle derjenigen Ansicht entgegenkomme, welche den Tod auf die persönlichen Sünden zurückführt¹. Es scheint mir am wahrscheinlichsten, daß der Verfasser bei seiner auch sonst sich zeigenden Eigenart, Widersprüche unausgeglichen stehenzulassen, in diesen Worten einfach die Formel einer Traditionsart aufgenommen hat, die das Todesurteil über die Sünde (Gn 2, 17; 3, 19) nicht vom leiblichen Tod, wie 2 Bar selbst in den obigen Stellen, sondern vom geistigen Tod verstanden hat.

2 Bar hat noch eine dritte Ansicht von dem Tode, der die Folge der Adamssünde ist. In der meistens sog. „optimistischen“ Traditionsschicht des Buches ist nicht der Tod überhaupt, sondern der vorzeitige Tod von dem Falle des Stammvaters abgeleitet. 54, 15: „Adam hat zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht“; ebenso heißt es 56, 6, daß „nach seiner Übertretung der vorzeitige Tod eintrat“. Es dürfte schwer gehen, dies störende „vorzeitig“ einfach damit hinauszuschaffen, daß man es, wie Thackeray für möglich hielt², als ständiges und daher nicht zu pressendes Beiwort zu „Tod“ nimmt. Die Tatsache, daß sich dieses Epitheton hier kurz nacheinander zweimal findet, und in den andern Stellen nicht, findet ihre natürlichste Erklärung, wenn man annimmt: Der Verfasser habe auch hier wieder die Formel einer abweichenden Tradition übernommen. Ich möchte vermuten, daß sich gerade unter dem Einfluß der Lehre des Apostels, der die Erbtodlehre so entschieden vertrat, und in der Gegensätzlichkeit zu ihr, damals im

1) P. 214, Note 3. Tennant nennt mit Unrecht diese zweite Ansicht „the common view“.

2) P. 32, Note: „It is possible that ‘untimely’ is here nothing more than a standing epithet for death, and does not imply that man was originally created mortal.“

Judentum differenzierte Ansichten über diesen Gegenstand zu bilden begannen. Die Unstimmigkeiten in der Erbtodlehre des 2 Bar mögen ein Niederschlag dieses Vorgangs sein. Der Verfasser des Buches hat diese Ansichten mit solcher absoluten Kritiklosigkeit nebeneinander geschrieben, daß es heute gar nicht mehr möglich ist zu sagen, welche er selber vertrat¹. Dennoch bleibt er ein wertvoller Zeuge für das Vorhandensein einer klaren Erbtodlehre im damaligen Judentum (s. 23, 4 und 17, 3).

Außer dem Erbtod wird von 2 Bar auch noch die ganze Summe irdischen Übels von Adams Sünde hergeleitet. Er vergleicht die Ursünde einmal mit einem „schwarzen Wasser, das zuerst auf die Erde herabströmte“ (56, 5), und nennt dann in der Deutung seiner Allegorie als Folge jener Sünde alles, was ihm auf der Erde übel erscheint: Trauer, Trübsal, Schmerz, Mühsal, Krankheit², das Kinderbekommen zum Zwecke stets erneuter Bevölkerung des Hades, die sinnliche Konkupiszenz der Eltern (*fervor parentum*), den Sturz des Menschen von seiner Höhe und das Verschwinden der Güte (*magnitudo humanitatis humiliata est, et benignitas elanguit*). 56, 6. Es ist eine interessante Stelle, die zeigt, in welchem Sinne man damals das Strafurteil über den gefallenen Adam und sein Weib, Gn 3, 16—19, verstand. Es ist besonders ein bemerkenswerter Zug, daß hier die sexuelle Begierlichkeit als ein durch Adams Sünde verursachter Erbschaden bezeichnet wird³. So scheint schon in diesem Verse das Verderben des Falles vom rein Physischen auf das Moralische hinüberzugreifen. Das ist noch mehr der Fall, wenn es nach drei Versen heißt: „Jener [d. i. Adam] war [zunächst] für sich selbst eine Gefahr; auch für die Engel war er eine Gefahr“ (56, 10)⁴, und besonders scheint in 48, 42 f. ein tiefer Zusammenhang zwischen Adams Sünde und dem ewigen, geistigen Verderben der Menschheit gegeben: „Oh! Was hast du, Adam, allen denen angetan, die von dir abstammen? Und was soll zu der ersten Eva gesagt werden, daß sie der Schlange gehorcht hat, so daß die ganze große Menge dem Verderben anheimfiel, und Unzählige sind derer, die das Feuer frißt.“ In der ersten Stelle (56, 10) findet Charles die Anschauung zu-

¹) Auch Oesterley (Charles-Oesterley, Th. Apoc of Bar 1917, S. XXVII) klagt, daß in den Gedanken des Buches über die Sünde und ihre Folgen „a certain inconsistency of thought“ herrsche.

²) Eig. „Prahlerci“, was aber keinen guten Sinn gibt. Charles (II 513) vermutet glaubhaft, daß Verderbnis eines מַחֲלָה (Krankheit) zu מַחֲלָה (Ruhm) vorliegt.

³) So auch Lagrange, Epître aux Rom. 117.

⁴) Diese letztere Bemerkung hat den Zweck, auf das Ereignis von Gn 6, 1—4 (Sünde der Engel mit den Menschentöchtern) überzuleiten, das im folgenden (v. 11 ff.) erzählt wird.

grundlegend, daß „durch den Fall im Menschen eine erbliche Neigung zum Bösen entstanden sei“¹, die zweite Stelle lehrt nach Felten und wiederum nach Charles, daß „der Tod der Seele überhaupt auf Adam zurückgeführt wird“². Während nach 17, 3 usw. nur der physische Tod Folge des Falles sei, werde an dieser Stelle auch der geistige Tod von Adam und Eva hergeleitet, wie die Erwähnung des Feuers zeige³. Man könnte mit Charles daran denken, die Stelle 48, 42 f. als christliche Interpolation zu betrachten⁴, aber auch wenn man sie auf jüdischem Heimatboden stehenläßt, bietet sie kein Argument dar, daß es jüdische Kreise gegeben habe, welche die Idee der Erbsünde im paulinischen Vollsinn einer Zurechnung der Adamsschuld an alle gekannt hätten. Es ist wahr, daß hier das erste Paar in gewisser Weise verantwortlich gemacht wird für das ewige Verderben der Sünder⁵. Und doch können wir als gewiß sagen, daß dem Verfasser eine eigentliche Erbsündelehre durchaus ferne stand. Er zeigt nicht bloß in den gleich folgenden Versen, daß ihm das seelische Verderben einzig an die persönlichen Sünden der „Gottlosen“ geknüpft ist⁶, sondern er bringt nach wenigen Kapiteln eine Stelle, die eine deutliche Absage an den Erbsündeglauben und, wie man mit Grund annehmen kann, eine bewußte Leugnung der Erbsünde ist. Die Stelle lautet: „Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder die zukünftige Herrlichkeit erwählt . . . Adam ist einzig und allein für sich selbst die Veranlassung; wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden“⁷. Hier wird doch geradezu ausschließ-

1) Charles II 477: "This fact, that man henceforth became his own worst enemy, implies that by the Fall a hereditary tendency to evil was established in man."

2) Vgl. Felten II 117.

3) So Charles II 507.

4) The Apc of Bar S. LXXX.

5) So auch Frey 539.

6) Darauf weist bes. Clemen, D. Lehre v. d. S. 50, hin. Vgl. bes. vv. 46, 47: „Du kennst die Zahl derer, die von ihm [Adam] abstammen, und wie sie vor dir sündigten, . . . und daß sie dich nicht als ihren Schöpfer bekannten. Und ob alledem bezieht sie ihr Ende, und dein Gesetz, das sie übertreten haben, straft sie an deinem Tage.“ Demnach ist die persönliche Übertretung der Gegenstand des großen Gerichts.

7) . . .⁴⁹ non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam — eine etwas schwere Stelle, deren Sinn die obige Übersetzung Ryssels treffend geben mag. Lagrange 117 sagt von der Stelle: «Ce qui est la négation du péché originel.» Vgl. Tennant 217: "This is as stark a repudiation of what is commonly meant by original sin" (von T. freilich vom Standpunkt eines andern Erbsündebegriffs aus gesagt).

lich nur der physische, und zwar vorzeitige, Tod als Folge der Adamssünde genannt, und jede geistige Folge derselben abgeleugnet: *nos unusquisque fuit animae suae Adam*¹.

Zwischen Adams Sünde und dem „fressenden Feuer“ muß man sich nach all dem auch in 48, 42 die persönliche Sünde denken: Wie sich der Verfasser jenen gewissen Zusammenhang näher denkt, welchen er hier trotzdem ganz deutlich zwischen Adams Sünde und dem geistigen Verderben der einzelnen aufstellt, ist nicht zu entscheiden. Frey hat an die Vererbung einer seit der ersten Sünde den Empörungen der Sinne ausgesetzten Natur gedacht. Darin sehe der Verfasser die Grundlage für die bleibende Verantwortlichkeit der ersten Eltern gegenüber allen Sünden der Nachwelt². Allein da sich im ganzen übrigen Buch keine Spuren eines solchen von Adams Sünde ausgehenden bösen Hanges finden³, und bei der Betonung, die neben Adams Sünde die persönliche Sünde erfährt, ist es vielleicht berechtigt, die Stelle lediglich als starken Ausdruck für den Gedanken zu nehmen, daß Adam und Eva eine Ära der Sünde begannen. Hätten sie nicht gesündigt und wären nicht zum Vorbild der Sünde geworden, so hätten ihre Nachkommen nicht „von der Finsternis Adams nehmen“ (18, 1), d. h. nicht sein schlimmes Beispiel nachahmen können⁴.

Die übrigen Apokryphen enthalten nichts über Erbtod und Erbsünde. Wenn sie gelegentlich von Adams Sünde reden, so reflektieren sie nicht über deren Folgen. Flavius Josephus⁵ und Philo⁶ sind die Gedanken von Röm 5, 12 fremd.

¹) Vgl. zu dieser Stelle Langen, *De Apc Bar* 13, welcher direkte Stellungnahme gegen 4 Esra annimmt. Gegen ihn Schürer III 311. Vgl. noch Schiefer, *Sünde und Schuld in der Apk d. Bar* 329 f., Köberle 569.

²) P. 539 schreibt er «La transmission, par voie de génération, d'une nature exposée aux révoltes des sens, suffit à rendre compte de la solidarité morale établie entre les premiers parents et leurs descendants.» Die kleine Bemerkung von dem fervor parentum 56, 6 dürfte aber Freys Annahme zu schwach stützen.

³) Das stellt auch Charles, *Th. Apc of Bar* 93 fest.

⁴) So hat also Charles II 478 recht, wenn er sagt: "In 2 Bar there is no doctrine of inherited guilt . . . This differs wholly from the Pauline doctrine." Vgl. auch Clemen 50; Feine, *Ursprung* 778.

⁵) Vgl. seinen Sündenfallsbericht *Antt* I, 1, 4. Er beschränkt die Folgen der Adamssünde auf die Schmerzen des Lebens und einen vorzeitigen Tod. Vgl. auch Langen, *Judentum* 364: „Von einer ursprünglichen Sterblichkeit . . . ist bei dem Geschichtschreiber keine Rede.“

⁶) Philo lehrt weder die Erbsünde noch den Erbtod. Er sagt einmal *ὅτι παντὶ γεννητῷ, καὶ σπουδαίῳ ἢ παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυεὶς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν* (*De vita Mos.* II, 147), Cohn-Wendland IV 234 (Mang.

Im ganzen Gebiet der jüdischen Literatur der vorpaulinischen und dem Paulus etwa zeitgenössischen Zeit haben wir zwei Bücher gefunden (Apc Mos, Apc Bar), in denen ein schwacher und fraglicher Anlauf genommen wird, einen kausalen Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der (persönlichen) Sünde der Nachwelt herzustellen, wir sahen aber zugleich den weiten Abstand, der selbst von hier aus zu Paulus hin besteht. Während der schon in Gn 3 grundgelegte Erbtodglaube in diesen Schriften so häufig und oft so eindeutig zum Ausdruck kam, daß man ihn als eine allgemeine jüdische Idee jener Zeit¹ bezeichnen darf, konnten wir den Kern-

II 17), aber wie Lagrange Ep. aux Rom. 155 richtig bemerkt hat: «c'est simplement constater la propension au péché». Der Grund der Sündhaftigkeit liegt für Philo seinem (platonischen) System zufolge am ehesten in der Verbindung der Seele mit dem Leib und (historisch) in ihrem Herabsteigen aus der übersinnlichen Welt — vgl. auch Zeller, Philosophie der Griechen 103, III 2⁴, 450 —, aber nicht in Adams Fall. Seinem ganzen Denken gemäß kann er auch den Erbtod nicht lehren. Dem Schüler der platonischen Philosophie, dem der Leib τῶμας (Quod Deus sit immut. 150, Cohn-Wendland II 88; Mang. I 295; vgl. Leg. all. I 108, C.-W. I 89, M. I 65 von der Seele ἐντεταυμένῃ) und δεσμοτήριον ist (De ebr. 101, C.-W. II 189, M. I 372; ebenso Quis rer. div. her. sit 85; C.-W. III 20; M. I 485 usw., vgl. auch Drummond II 298 f.), muß der Tod eher ein Gut bedeuten, denn eine Erbstrafe. Schon vor dem Fall ist Adam sterblich (vgl. z. B. De opif. mundi 151, C.-W. I 52, Mang. I 36), der physische Tod des Menschen ist die Folge seiner Körperlichkeit. Vgl. De opif. mundi 134, C.-W. I 46, Mangey I 34. Wie Philo Gn 3 überhaupt mit sehr freier Allegorese auslegt (vgl. bes. De opif. mundi 156 f., C.-W. I 54 f., M. I 37 f.), so deutet er auch den Tod, der nach jenem Kapitel die Folge der Sünde Adams ist, ethisch: er ist vorhanden, ὅταν ἡ ψυχὴ τῆς ἀρετῆς βίον ἀνέσκη und = ἀρετῆς μὲν φθορά, κακίας δὲ ἀνάληψις (vgl. Leg. all. I 105—107; C.-W. I 88 f., M. I 64 f.). Die einzigen Folgen, die Philo von der Sünde der Stammeltern herleitet, sind die Leiden des Lebens (z. B. De opif. mundi 156, C.-W. I 54, M. I 38; ibid 169, C.-W. I 59, M. I 41). Ausführlicher über die Frage der Erbsündelehre bei Philo s. Tennant 131 ff., Frey 527 ff. Vgl. auch noch Tixeront I⁵ 57. Wir sehen jedenfalls, daß von Philo keine Fäden zu Röm 5. 12 ff. hinüberlaufen. — 1527 erschien in einer Ausgabe von Philos Werken unter dem Titel „Philonis Judaei Alexandrini libri Antiquitatum“ (wiedergedruckt Basel 1550 in der Sammlung „Mikropresbuticon“) eine Schrift, die sicher pseudophilonisch und nach Cohn (vgl. Jew. Quart. Rev. 1898, 272 ff.) eine Haggada zu den historischen Büchern des AT bis Saul nach den Jahren bald nach 70 n. Chr. ist. Sie berichtet vom Fall und fügt daran in einer Ausdrucksweise, die an die Erbtodlehre in 4 Esra erinnert, den Satz: „constituta est mors in generationes hominum.“ Vgl. Thackeray 20, Tennant 194.

¹) Prat I 294: «C'était presque un lieu commun pour les contemporains de saint Paul.» Mit diesem Urteil hat Prat bezüglich des Erbtodes recht, nicht aber, wie wir sahen, wenn er dasselbe auch auf den Gedanken ausdehnt, daß „Adam der Urheber eines Hangs zum Bösen“ sei.

gedanken der paulinischen Erbsündelehre, daß durch Adams Ungehorsam die Vielen, d. i. alle zu Sündern wurden, d. h. den Gedanken der Zurechnung der Adamssünde an alle, auf der ganzen Linie jüdischen Denkens nirgends antreffen. « Il n'y a dans toute la littérature apocalyptique aucun enseignement précis sur Adam, source du péché pour tous les hommes, leur transmettant une nature qu'on pût dire contaminée par le péché ¹. »

§ 4. Die Erbsünde in der rabbinischen Literatur.

Der Begriff der rabbinischen Literatur läßt sich mit Schürer als die Gesamtheit derjenigen Literatur umschreiben, die aus der berufsmäßigen Arbeit der „Rabbinen“ oder Schriftgelehrten erwachsen ist ². Die hauptsächlichsten Bestandteile dieser Literatur sind die Targumim, die Mischna (mit den beiden Gemaren im jer. und bab. Talmud) und die Midraschim ³. Da diese gesamte Literatur nicht über die letzten Dezennien des zweiten Jahrhunderts n. Chr. hinaufreicht ⁴, so ist es nicht ganz unumstritten, wie groß ihre Bedeutung für die Erforschung der geistigen Lage des Judentums in der Zeit Christi und der Apostel ist. Sicher ist jedenfalls bei der unglaublichen Zähigkeit, mit der das Judentum nachweisbar an seinen alten Traditionen festhielt, daß jene Schriften „eine unerschöpfliche Grube älteren Materials“ sind ⁵; es dürfte kein Zweifel sein, daß „die Grundlagen des hier fixierten Traditions-Stromes nicht nur in die Zeit Christi, sondern noch weit hinter dieselbe zurückgehen“ ⁶. Wenn einmal die ungeheure Arbeit einer kritischen Bearbeitung des rabbinischen Materials getan sein wird, wird daher dieser Zweig der Literatur für die Ermittlung alter jüdischer Lehre in der Tat von jenem „unschätzbaren Werte“ sein, den ihm Schürer ⁷ zuspricht, ja, als der

¹) So urteilt Lagrange a. a. O. 117. Ähnlich vgl. Schultz 524, bes. auch Frey 542: « Nous arrivons à la conclusion que les documents juifs du temps de N.-S., et même les grandes apocalypses de la fin du I^{er} siècle, ne connaissent pas le péché originel, au sens propre de ce mot. »

²) I 112.

³) Näheres hierüber s. Felten I 8 ff., auch Bousset 42 ff.; Hastings, Dict. of th. Bible, Extr. Vol. 1909, 57 ff., bes. Schürer I 112—161.

⁴) Schürer I 112; bez. der Targumim des Onkelos und Jonathan bes. p. 149 f.

⁵) So Bousset 41; so sagt auch Tennant: "These writings are generally believed to embody teaching which was current, in oral form, in rabbinical schools for two centuries or more before it began to be reduced to writing." P. 145. Bezüglich d. Midraschim: Mekilta, Sifra und Sifre vgl. auch Oesterley-Box, Rel. a. Worsh. 79.

⁶) Schürer I 112.

⁷) Schürer I 112; vgl. Tennant 145 vorsichtiger "of some value".

Niederschlag des „scholastischen, orthodoxen, offiziellen, autoritativen“¹⁾ jüdischen Denkens von noch größerem Werte als die mehr populäre apokryphe Literatur. Aber diese kritische Sichtung ist noch nicht geschehen. In vielen Fällen wird man daher das talmudische Wort nicht mit einem absoluten Vertrauen anführen können und man wird Felten zustimmen, wenn er die „Glaubwürdigkeit der rabbinischen Autoritäten, auch der in der Mischna enthaltenen für die ntl Zeit“ als eine „fragliche“ bezeichnet²⁾. Immerhin aber wird man es als ein Prinzip aufstellen können, daß überall dort, wo eine Anschauung des Rabbinismus mit dem aus anderweitigen Quellen nachgewiesenen jüdischen Denken übereinstimmt, kein Grund vorhanden ist, das hohe Alter und die Echtheit einer solchen Tradition, wenn sie einer älteren Autorität zugeteilt wird, in Zweifel zu ziehen³⁾. Besonders in den Lehren von Erbtod und Erbanlage zum Bösen scheint das Judentum lange Zeit in den Bahnen der Tradition geblieben zu sein: Die Rabbis der Targumim, Mischna und Midraschim haben in den wesenhaften Grundanschauungen über 4 Esra und 2 Bar hinaus nichts Neues. Erst im Mittelalter sind vereinzelt Lehrer des Judentums, sicher in Anlehnung an das katholische Dogma, sogar bis zum augustinischen Begriff des peccare in Adam vorgedrungen⁴⁾. Der Kabalismus dagegen, bes. dessen „Bibel“, der Sohar, kennt die Erbsünde nicht⁵⁾. Auch heutzutage verwirft sie das Judentum durchaus:

1) Tennant 145.

2) Felten I 16. Als Momente, die den Wert dieser Schriften als Zeugnisse jener Zeit beeinträchtigen, nennt er: die Möglichkeit von Namensverwechslung in der Angabe der Autoritäten (bei der Übereinstimmung oder großen Ähnlichkeit der Namen mancher älterer Lehrer), Mangel einer krit. Textausgabe, den tiefen Einfluß des Jahres 70 auf die Entwicklung d. jüdischen Lehre. Vgl. ähnlich skeptisch Thackeray 25 f., Heimes 1 ff.

3) Nach Heimes 3 „darf man Anschauungen, die in der alt-rabbinischen Haggada häufig wiederkehren und keinen oder nur schwachen Widerspruch finden, als vorherrschende Ansicht des damaligen Judentums hinnehmen nach Abstraktion des grotesken Gewandes, in das solche Dinge häufig gekleidet sind“.

4) Vgl. R. Menachem Rekanati (etwa Beginn d. 14. Jh.; vgl. Zunz 419) in seinem Kommentar zum Pentateuch (mitgeteilt z. B. von Ammon 73, auch von Tennant 166 f., Note): „Cum peccaret homo primus, peccavit mundus universus, adeo ut peccati eius poenas feramus.“ Ebenso die von Süßkind 72 angeführte Stelle des R. Mosche v. Trana, Beth Elohim f. 105 (dem 15. Jh. angehörig), die seit Koppe zu Röm 5, 12 durch fast alle Kommentare des vorigen Jahrhunderts hin zitiert wurde: „Eodem peccato, quo peccavit primus homo, peccavit totus mundus, quoniam hic erat totus mundus.“ Den alten Rabbis sind solche Gedanken vollständig fremd. S. Tennant 166.

5) Diet. de Théol. Cath., art. „Cabale“, vol. II 1290 f. Über den Sohar literarisch Zunz 419 f.

„Das Judentum kennt keine Sünde oder Verschuldung, die nicht im Gewissen, in der sittlichen Persönlichkeit des Menschen wurzelt . . . Die kirchliche Annahme von einer allgemeinen Verschuldung des Menschengeschlechts durch die Sünde Adams, das Dogma von der Erbsünde, bedeutet nichts anderes als einen Rückfall ins Heidentum¹.“

Daß Adam und Eva durch die Tat ihres Ungehorsams über sich selbst den Tod gebracht haben, ist allgemeine Lehre der Rabbis². Im Targum des Pseudo-Jonathan³ wird (z. Gn 3, 6) dieser Gedanke so ausgedrückt, daß Eva im Augenblick des Genusses von der verbotenen Frucht neben dem Baum „den Engel des Todes sah und erschrak“⁴. In Sabbath 55^b stellen die Dienstengel an den Herrn der Welt die Frage: „Herr der Welt, warum hast du den Tod über Adam verhängt?“ Er erwiderte ihnen: „Ich habe ihm ein geringes Gebot anbefohlen, er aber hat es übertreten“⁵.

Aber auch nach den rabbinischen Schriften ragt Adams Sünde über diese rein persönliche Bedeutung, die sich in dem individualistischen Wort des R. Ami: „Kein Tod ohne Sünde“⁶ erschöpfen ließe, hinaus und erlangt kollektivistische, kosmische, alle Nachkommen umfassende Bedeutung⁷. Nach Weber ist es eine „Haupt- und Grundlehre der Synagoge“, daß „der Tod durch den Sündenfall Adams veranlaßt worden und seitdem in der Welt herrschte und herrschen wird, bis der Messias ihn aufheben wird“⁸. Auch K. Kohler muß zugeben, daß die Rabbinen im Talmud und Midrasch die Er-

1) Kohler 185.

2) So auch Tennant 161.

3) Targum zum Pentateuch, auch Jeruschalmi I genannt, nach Schürer I 152 im 7. oder 8. Jahrh. entstanden, aber Stücke aus ältester Zeit enthaltend. Vgl. auch Zunz 69 ff.

4) Vgl. zu dieser Stelle Oesterley-Box, Rel. and Worsh. 240.

5) Goldschmidt I 445; eine ganz ähnliche Stelle in Sifre 141 a, bei Weber 246. Vgl. auch ein Wort R. Akibas bei Heimes 15. Frz. Delitzsch teilt in seiner hebr. Übersetzung des Briefes an die Römer zu 5, 12, p. 82 folgende Haggada aus der Pesikta, einer jüdischen Lectionariumserklärung (vgl. Schürer I 143) mit: „Als Adam von jenem Baum gegessen, erschienen bei ihm alle Generationen und sagten ihm: Du meinst wohl, daß Gott zu streng gegen dich verfahren. Er antwortete: Das sei ferne, ich habe mir selber den Tod verursacht.“ Nach Zunz 207 ist die Pesikta um 700 entstanden. — Vgl. auch in Wajikra Rabba 27 (Wünsche 186) ein Wort des R. Jehuda: „Wenn ein Mensch dir sagen sollte: Hätte der erste Mensch nicht gesündigt und von jenem Baum gegessen, so hätte er ewig gelebt und fortbestanden, so antworte ihm: Das ist schon der Fall gewesen, Elia, der sich keine Sünde hat zuschulden kommen lassen, lebt und besteht ewig.“

6) S. Sabbath 55^a, Goldschmidt I 445.

7) Über den Gedanken der solidarischen Schuld überhaupt bei den Rabbinen s. Heimes 8 ff.

8) P. 246.

zählung vom Sündenfall als geschichtliche Tatsache gläubig angenommen haben und infolgedessen die Sterblichkeit des Menschen als Strafe Gottes für die erste Sünde ansahen¹. In Beresch. Rabba 19 (zu Gn 3, 7)² wird folgendes Gleichnis berichtet, das auf den R. Jochanan ben Sacci³ zurückzugehen scheint⁴ und sehr deutlich die kosmische Bedeutung der Ursünde zum Ausdruck bringt. „Ein Städter ging vor dem Laden eines Glasers vorbei, wo ein ganzes Verhältnis mit Bechern und Glasarbeit stand. Er ließ seinen Stock darauf fallen und zerbrach alles. Da sprach der Inhaber zu ihm: Ich weiß wohl, daß ich von Dir nichts bekommen kann, ich will Dir aber zeigen, wie viele Kostbarkeiten zugrunde gegangen sind. Ebenso zeigte Gott den ersten Menschen, wie viele Geschlechter sie zugrunde gerichtet hätten.“ Adams Sünde tritt hier ganz in der Rolle eines Stockes auf, der auf die Geschlechter niederfällt und ihr Bestehen vernichtet⁵. In Sifre 138^b findet sich der Ausspruch: „Söhne des ersten Menschen seid ihr, welcher den Tod als Strafe gebracht hat über euch und über alle seine Nachkommen, welche kommen nach ihm bis an das Ende aller Geschlechter⁶.“ Sifra 27 teilt als ein Wort des R. Jose (um 160—200) mit, daß „um des Adam einzelner Übertretung willen er und seine gesamte Nachkommenschaft mit dem Tod bestraft wurden“⁷. Den Gedanken des Erbtodes setzt auch sehr deutlich eine Stelle in Erubin 18^b voraus, die dem R. Meir (dritte Generation, 130—160) in den Mund gelegt wird und sagt, daß Adam, „als er sah, daß der Tod durch ihn verhängt wurde, hundert- unddreißig Jahre in Fasten verbrachte und sich hundertunddreißig

1) P. 167 (mit Annahme persischer Einflüsse). Vgl. auch Edersheim I 52: „The reign of physical death was indeed traced to the sin of our first parents.“

2) Wünsche 84.

3) Rabban Jochanan ben Saccai ist ein Lehrer der ersten Generation (70—100 n. Chr.) und nach der Tradition Schüler Hillels. Vgl. Schürer I 119. 148.

4) Nach den einleitenden Worten: „R. Judan im Namen des R. Jochanan ben Saccai . . .“ Vgl. auch Heimes 14 f.

5) Auch Frey 533 hält die physische Deutung der letzten Worte dieses Ausspruchs für wahrscheinlicher.

6) Bei Weber 247.

7) S. Tennant 165. Die Midrasch-„Katene“, der Yalkut Schimoni aus der ersten Hälfte des 13. Jhrh. (Zunz 312) bringt den Ausspruch in etwas erweiterter Form: „R. Jose sagt: Wenn du den Lohn der Frommen in der kommenden Welt kennen willst, so lerne es vom ersten Adam, der nur ein einziges Gebot aufgetragen erhielt, welches er übertrat; siehe, wie viele Todeslose gegen ihn und seine Nachkommenschaften, und gegen die Nachkommenschaften seiner Nachkommenschaften festgesetzt wurden. S. Journal of Philology t. XVI (1897) 139 f. u. Tennant 165, Note 1. S. auch Heimes 18.

Jahre von seinem Weib trennte“¹. Es kann allerdings nicht geleugnet werden, daß sich in der talmudischen Literatur auch da und dort Stellen finden, die die Ursächlichkeit des Todes sehr stark in die persönliche Sünde verlegen. Es ist daher nicht selten die Meinung aufgetreten, im damaligen Judentum habe neben der kollektivistischen Ableitung der menschlichen Sterblichkeit aus Adams Sünde eine individualistische Erklärung des Todes aus der individuellen Sünde bestanden². R. Ammis schon oben angeführtes Wort: „Kein Tod ohne Sünde“ klingt allerdings sehr individualistisch und wird es noch mehr in der weiteren Ausführung, welche er dem Worte gibt³. Wenn in Tanchuma die Gerechten vor Adam treten und ihm vorwerfen, daß er den Tod über sie gebracht⁴, ebenso wenn in Baba Bathra 17^a gesagt wird, daß „vier (Benjamin, Amram, Jisaj, Kilab) infolge der Verleitung der Schlange starben“⁵, so ist in beiden Stellen die (kollektivistische) Erbtodidee als im Judentum vorhanden vorausgesetzt. Hier wie dort aber ist allerdings auf der kollektivistischen Ansicht die individualistische aufgetragen. In Tanchuma prägt sich die individualistische Auffassung in der Antwort ab, welche Adam den anklagenden Gerechten gibt: „Ich starb mit nur einer Sünde, aber ihr habt viele begangen; wegen dieser seid ihr gestorben, nicht wegen der meinigen,“ — eine Antwort,

¹) Goldschmidt II 60; vgl. dazu Ber. Rabb. c. 21, Wünsche 98. — Außer diesen angeführten Stellen finden sich Erbtodaussagen auch sonst in der rabbinischen Literatur sehr häufig. Vgl. z. B. noch Ber. rabb. 16 (Wünsche 73), wo מות המות (Gn 2, 17) so erklärt wird: „Der Inf. absol. bezieht sich auf Adam, das Verb. finitum auf Eva und der Sinn ist: Adam zog sich und seinen Nachkommen den Tod zu.“ Vgl. auch Ber. rabba 21 (Wünsche 95): „Er und seine Nachkommen werden vom Todesengel zertreten werden.“ Weitere Stellen s. bei Heimes 13 ff. — Auch die Schöpfung erscheint nach der Lehre der Rabbis in das Verderben der Adamssünde einbezogen. So sagt R. Samuel in Ber. rabb. 12 (Wünsche 53): „Obgleich alle diese Dinge vollkommen erschaffen waren, so sind sie doch, nachdem Adam gesündigt hatte, mangelhaft geworden.“ Nach Ber. rabb. 10 (Wünsche 40) zeigen sich die Folgen auch am Sternenhimmel: „Bevor Adam sündigte, bewegten sich die Gestirne auf kurzem Wege und mit Schnelligkeit, nachdem er aber gesündigt hatte, lenkte Gott sie auf langem Wege und mit Langsamkeit.“

²) Z. B. Edersheim I 166: „There were two divergent opinions — tho one ascribing death to personal, the other tracing it to Adam's guilt.“ So auch Tennant 161; vgl. auch J. D. Eisenstein in Jew. Encycl. IV 483 f. (art. Death).

³) S. Goldschmidt I 445. Heimes 25 a nennt den Rabbi einen „radikalen Individualisten.“

⁴) S. bei Tennant 163 und in Jew. Encycl. I art. „Adam“ (Kohler).

⁵) Goldschmidt VI 989 f.

die allerdings ganz unpaulinisch, ja gegenpaulinisch ist. Und so scheint auch in Bab. Bathra, wenn von den Vieren eigens festgestellt wird, daß sie nicht wegen der eignen Sünden, sondern „durch den Rat der Schlange“ starben, „nach dem Prinzip der Ausnahme, welche die Regel bestätigt“¹ vorausgesetzt zu sein, daß alle andern durch persönliche Schuld den Tod über sich brachten.

Gleichwohl dürfte es unrichtig sein, aus solchen und ähnlichen vereinzeltten Äußerungen auf das Vorhandensein zweier völlig selbstständiger, voneinander unabhängiger, unausgeglichener Theorien vom Ursprung des Todes im damaligen Judentum zu schließen. Die individualistische Ansicht ist wohl organisch auf dem Boden der kollektivistischen gewachsen. Gerade weil das Judentum die Erbsünde d. i. die sich forterbende Schuld nicht kannte, mußte ihm aus dem Erbtod d. i. der sich forterbenden Strafe eine Schwierigkeit entstehen: Gibt es eine Strafe ohne Schuld? Widerstreitet ein erblicher Tod nicht der Gerechtigkeit Gottes? Im Ringen und Grübeln über diesem Problem, das der Gedanke des Erbtodes stellte, scheint es mir gewesen zu sein, daß einzelne jüdische Rabbis, rationalisierend und nicht ohne in neue Schwierigkeiten zu geraten², zwischen die Adamssünde und die Sterblichkeit die persönliche Sünde schoben. „Ist auch seit Adam der Tod als Gericht für die Sünde in der Welt, so vollstreckt er sein Urteil doch nur an dem, der ihm durch Verschuldung selbst das Recht hierzu in die Hand gibt“³. Gerade die Verquickung und Unausgeglichtheit, mit der in Baba Bathra 17^a, aber auch in Tanchuma, die beiden Ansichten ineinandergebaut sind, scheint mir diese Annahme zu bestätigen.

F. Weber hat das ebenfalls richtig erkannt⁴, aber er verallgemeinert zu sehr, wenn er für das Judentum jener Zeit überhaupt den Gedanken einer erblichen Sterblichkeit ableugnet⁵. Das Stellenmaterial beweist, daß jene eben beschriebene, unter der Macht des Problems vollzogene Wendung zum Individualistischen nur vereinzelt auftrat. Nicht nur die oben für den Erbtodgedanken angeführten Belege gewähren einer solchen individualistischen Denkweise keinen Platz⁶, sondern wir haben in Debarim r. 9 eine Stelle, wo das Pro-

¹) Tennant 164.

²) So bes. die Schwierigkeit, warum auch die Kinder und die Gerechten sterben.

³) Weber 251.

⁴) S. p. 249.

⁵) So bes., wenn er p. 215 sagt: „Wie es (im Judentum) keine erbliche Sündhaftigkeit gibt, so auch keine erbliche Sterblichkeit. . . Sünde und Tod beruhen . . . im letzten Grund bei jedem auf seinem eignen Tun.“ So auch Thackeray 33.

⁶) Vgl. bes., wie in Sifra 27^a (und Jalk. Schim. Parallelstelle) Adams einzelne Übertretung als die Ursache des allgemeinen Todes

blem empfunden, aufgeworfen und mit einem Gleichnis beantwortet wird, das im tiefsten Grund einen Verzicht auf die Lösung, ein gläubiges Stehenlassen des Mysteriums und ein akzentuiertes Herausheben der Idee der direkten Erbllichkeit des Todes bedeutet. Es ist vom Tode Moses' des Gerechten die Rede. „R. Levi [um 370] sagte: Womit ist das zu vergleichen? Mit einer schwangeren Frau, welche in das Gefängnis geworfen war; sie wurde dort von einem Sohn entbunden, und dieser wuchs daselbst heran. Einst ging der König an dem Gefängnisse vorüber. Da fing das Kind an zu schreien: Mein Herr König! warum liege ich gefesselt hier in diesem Gefängnisse? Der König sprach zu ihm: Wegen des Vergehens deiner Mutter befindest du dich hier. So sprach auch Mose: Herr der Welt! 36 Sünden (die mit Ausrottung bestraft werden) gibt es; wenn ein Mensch gegen eine von ihnen verstößt, macht er sich des Todes schuldig; habe ich vielleicht gegen eine von ihnen verstoßen? Warum verhängst du den Tod über mich? Gott antwortete ihm: Wegen der Sünde des ersten Menschen stirbst du, welcher den Tod in die Welt gebracht hat¹.“

Wenn wir dazu übergehen, die rabbinische Literatur hinsichtlich der moralischen Folgen der Sünde Adams zu untersuchen, so erfahren wir, was auch Edersheim schon wahrnahm, daß uns in diesem Punkte die jüdischen Autoritäten „ganz im Stiche lassen“². Wie die kanonische Literatur des AT und wie das Judentum der Apokryphen oder Pseudepigraphen, so kennt auch der Rabbinismus wohl physische Folgen, die wegen der Ursünde das Geschlecht trafen, aber keine moralische. Soweit es uns überhaupt möglich ist, die rabbinische Lehre aus den Schriften der Rabbis zu gewinnen, können wir auch hier feststellen, daß die Idee einer irgendwie gearteten moralischen Veränderung des menschlichen Geschlechts durch den Fall des Stammvaters der jüdischen Lehre ganz ferne liegt³,

hervorgehoben wird. Auch Heimes hat S. 30 gegen Ginzberg und Tennant festgestellt, „daß schon vor 200 die meisten Autoritäten der Lehre vom Erbtode günstig sind“. Auch in der Zeit der Amoräer ist diese Lehre die „herrschende“. S. 57.

¹) Wünsche 101; — vgl. ähnlich Midr. Koheleth zu 7, 13, Wünsche, D. Midr. Koh. 102. — Eine große Reihe von anonymen Erbtodausprüchen aus der Amoräerzeit hat Heimes 51 ff. gesammelt, z. B. Beresch. rabb. 20 zu Gn 3, 20: „Adam nannte sie Eva (chawwa), weil er ihr ankündigte (chiwwa), wie viele Geschlechter sie zugrunde gerichtet hätte.“ Bamidb. rabb. 23 zu Num 35, 11: „Warum wurde Adam vertrieben? Weil er den Tod über die künftigen Geschlechter gebracht hatte.“ Mit Recht folgert Heimes 58: „Die Menge solcher Stellen zeigt, wie verbreitet die Überzeugung vom Erbtode war.“

²) I 167.

³) Vgl. Oesterl.-Box, Rel. a. Worsh. 240; vgl. Edersheim 165: „So far as their opinions can be gathered from their writings, the

und das, was man als den Kernpunkt der christlichen Theologie von der Erbsünde bezeichnen mag: die letzten Endes doch erst und nur im Lichte der ntl Ideen von Gottesfreundschaft, Gnade, Erlösung verständliche¹ Lehre einer sich unabhängig von der individuellen Moralität forterbenden Schuld von Adams Sünde her, hat ein so bedeutender Kenner der rabbinischen Literatur wie Edersheim, soweit ich sehe mit vollem Recht — als "entirely unknown to Rabbinical Judaism" bezeichnet². Es findet sich in der rabbinischen Literatur kein Ausspruch, der auch nur entfernt an das Wort des R. Mosche v. Frana aus dem 15. Jahrhundert³ hinklänge.

Oesterley-Box haben in der rabbinischen Lehre vom Jeser hara das „jüdische Äquivalent zur christlichen Lehre von der Erbsünde im theologischen Sinn“ gesehen⁴. Das kann man in einem weiteren Sinne wohl sagen. Aber mit der eigentlichen, kirchlichen Erbsündedogmatik und so auch mit Röm 5, 12 ist diese Lehre ebensowenig verwandt wie die cor-malignum-Lehre von 4 Esra. Der Jeser hara, der böse Trieb, welchen die Rabbinen lehren, ist ein dem Menschen angeborener, insofern sich forterbender⁵ Herd der Sünde. Man muß zugeben, daß er in der rabbinischen Spekulation eine sehr bedeutende Rolle spielt, und daß ihm eine sehr große Macht, die den Menschen zum Bösen treibt, zugeschrieben wird. Bammidbar Rabb. heißt es von ihm: „Herr der Welt! Du kennst die Macht des bösen Triebes und daß er sehr arg ist“⁶. In Kohel. Rabb. (zu 4, 13) wird er gerade wegen seiner alles beherrschenden Gewalt, d. i. weil ihm alle gehorchen“, mit einem König verglichen⁷. Nach Ber. rabba 22

great doctrines of Original Sin, and of sinfulness of our whole nature, were not held by the ancient Rabbis."

¹) Vgl. über diesen Gedanken ausführlicher Lagrange, Ep. aux Rom. 118.

²) I 52.

³) S. oben p. 94, Note 4.

⁴) A. a. O. 242.

⁵) Aber „forterbend“ in einem weitem Sinne; von den Eltern stammt er nicht. Ber. Rabb. 34 (Wünsche 152) wird die Frage aufgeworfen, ob der böse Trieb vor oder nach der Geburt in den Menschen gelegt wird.

⁶) Bei Tennant 174, Note.

⁷) Wünsche, Midr. Koh. 64: „Unter dem dürftigen, aber weisen Jüngling ist der gute Trieb zu verstehen. Warum heißt derselbe aber Jüngling? Weil er im Menschen erst vom dreizehnten Jahr an sich regt. Warum heißt er dürftig? Weil ihm nicht alle gehorchen. Warum heißt er weise? Weil er den Menschen den rechten Weg lehrt. Unter dem alten und törichten König dagegen ist der böse Trieb zu verstehen. Warum heißt derselbe König? Weil ihm alle gehorchen. Warum heißt er alt? Weil er sich mit dem Menschen von seiner Jugend bis zu seinem Alter zu schaffen macht. Warum heißt er Tor? Weil er den Menschen den schlechten Weg lehrt . . .“

ist er wie ein „Räuber, welcher hockend am Scheidewege sitzt, und sooft ein zaghafter Reisender vorüberzieht, so sagt er: Gib her, was du bei dir hast. . . . Ebenso verhält es sich mit dem bösen Triebe, der so viele Geschlechter, wie das Geschlecht Enosch, das Geschlecht der Zerstreuung (Sprachverwirrung) und das Geschlecht der Sündflut zugrunde gerichtet hatte . . .¹“. Anfangs „schwach wie ein Weib“ wird er nach einem Wort R. Simeons bar Ami und R. Berachjas „stark wie ein Mann“¹, anfangs schwach wie „der Faden eines Spinnwebes“ entwickelt er sich nach dem R. Akiba zur Stärke eines Schifftaues³. So wirkt der Jeser hara als eine dunkle Macht der Sünde im Menschenherzen, das von R. Levi eben wegen des bösen Triebes, der in ihm wohnt, im Anschluß an Ez 36, 26⁴ als ein „Herz von Stein“ bezeichnet wird⁵.

Was aber den Jeser hara trotzdem außerhalb des Gedankenkreises von Röm 5, 12 und der daran anknüpfenden christlichen Erbsündelehre stellt, das sind folgende zwei Momente:

1. Der Jeser hara ist nicht selbst Sünde, sondern Quelle der Sünde. Er ist nicht, wie die paulinisch-christliche Erbsünde, ein sich forterbender Sünden Zustand, eine Sündigkeit, die dem Menschen anhaftet, noch bevor er persönlich sündigt, sondern bloß eine angeborene Schwäche zum Bösen hin, eine Neigung zur Sünde, welche, an die Seite des Jeser hatob, des „guten Triebes“, gestellt, den Menschen zum sittlichen Kampf und zur sittlichen Entscheidung zwingt. Vom Charakter der Schuld ist er für den Rabbinen so fern, daß er nach Ber. rabb. 9 sogar „sehr gut“ ist; er ist kulturanregend; „denn, wenn er nicht wäre, würde kein Mensch ein Haus bauen, heiraten, Kinder zeugen und Verkehr treiben“⁶.

2. Der Jeser hara ist nicht eine Folge der Adamssünde⁷, steht

¹) Wünsche, Ber. R. 102.

²) Ebd. 101.

³) Ebd. 101; nur mit Gottes Hilfe vermag nach Sukkah 52 a (Goldschmidt III 148) der Mensch sich seiner zu erwehren.

⁴) „Ich entferne das Herz von Stein aus eurem Fleische.“

⁵) Wajikra R. 35; Wünsche 249; Heimes 73 zitiert ein Wort des R. Acha (Midrasch Tehillim zu Ps 34, 23): „Gibt es einen größeren Räuber als den bösen Trieb, der den Frommen sündigen macht?“

⁶) Wünsche, Ber. R. 38. Auf diese Stelle hat in diesem Sinn auch Edersheim I 167 verwiesen. Es ist freilich zuzugeben, daß man nur ganz vereinzelt dem „bösen Trieb“ eine so gute Seite abgewann. Sonst sah der Rabbi in der Regel nur sein verhängnisvolles Wirken in der Menschheit. Vgl. z. B. Qidd. 30^b (Goldschmidt V 797). „Die Rabbanan lehrten: Unerträglich ist der böse Trieb, daß sogar sein Schöpfer ihn böse nennt; denn es heißt: (Gn 8, 21): denn böse ist der Trieb des Menschenherzens von Jugend auf.“

⁷) So auch Porter (bei Tennant 171): „It does not appear that its rise was traced to Adam's sin“; auch Tennant selbst p. 175 u. ö. Vgl.

auch nicht unter irgendwelchem aufweckenden oder verstärkenden Einfluß dieser Sünde¹, sondern ist wie das *granum seminis mali* und das *cor malignum* von 4 Esra ihr gegenüber prior und in jedem Menschen in ganz gleicher Weise wie schon im ersten Adam. Er ist nach der ausdrücklichen Lehre des Talmuds dem Menschen ursprünglich anerschaffen. Beracoth 61a weiß zu berichten, daß R. Nahman b. R. Hisda in den zwei Jod des יצר (und er bildete) Gn 2, 7 ausgedrückt fand, daß „der Heilige, gebenedeiet sei er — zwei Triebe erschuf, einen Trieb zum Guten und einen Trieb zum Bösen (יצר טוב ואחד יצר רע)“². In Qiddusin 30 b wird es als eine Lehre der berühmten Lehrer bezeichnet, daß die Beschäftigung mit dem von Gott geschaffenen Gesetz ein Heilmittel gegen den ebenfalls von Gott geschaffenen bösen Trieb ist. „Die Rabbanan lehren: . . . Gleich einem Menschen, der, nachdem er seinem Sohn einen starken Schlag versetzt hat, ihm ein Pflaster auf die Wunde legt und zu ihm spricht: Mein Sohn, solange das Pflaster auf deiner Wunde ist, iß, was dir schmeckt, trink, was dir schmeckt, bade warm und kalt, und du brauchst nichts zu fürchten; wenn du es aber entfernst, so wächst wildes Fleisch hervor. Ebenso sprach der Heilige, gebenedeiet sei er, zu Jisrael: Meine Kinder, ich habe den bösen Trieb erschaffen, und ich habe die Gesetzeslehre als Mittel gegen ihn er-

Oesterley-Box a. a. O. 240; J. D. Eisenstein in Jew. Enc. XII 601 (Art.: Jeser ha-ra): „The yezer hara was not due to man; but to God as the Creator of all.“ Köberle 513 f. — In den erst in nachtalmudischer Zeit entstandenen (Schürer I 136) Aboth derabbi Nathan, einer Erweiterung der Pirke Aboth, und zwar nur in der zweiten Rezension derselben, wird eine Äußerung dieses Rabbi angeführt, die, wenn sie echte Tradition wäre, in das 2. Jhrh. zurückginge. Darnach hätte dieser Lehrer als die siebente unten den zehn gegen Adam festgesetzten Strafen genannt: „Es soll der Jeser hara in ihm sein.“ Allein die Stelle ist wohl sicher unecht und vermöchte auch im Fall der Echtheit gegen den großen andern Traditionsstrom nicht aufzukommen (vgl. Tennant 171 f.), ebensowenig, wie dies andre, noch spätere Stellen vermögen z. B. ein Ausspruch des R. Raschi aus dem 11./12. Jhrh. (Tennant 171 f.) und ein von Tholuck (in der 1. Aufl. seines Kommentars zum Römerbrief 1824, 158) angeführter Ausspruch eines Shemtov (13. Jhrh.) im Sepher Haemunoth. In solchen einzelnen Äußerungen einer spätern Zeit können sich Einflüsse des christlichen Dogmas geltend machen.

¹) Gegen Weber 213. 224; Thackeray 36. Daß die von Weber angeführten Stellen für den Satz, daß der böse Trieb ursprünglich in Adam ruhte und erst durch die Sünde seine spätere Übermacht gewann, keine Beweiskraft besitzen, hat schon Tennant 173—175 überzeugend nachgewiesen.

²) Goldschmidt I 225.

schaffen; wenn ihr euch mit der Gesetzeslehre befasset, so werdet ihr seiner Gewalt nicht ausgeliefert . . .¹“

In solchen Sätzen liegt eine von Röm 5, 12 wurzelhaft verschiedene Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit vor. Das Judentum einerseits, Paulus und nach ihm die Kirche anderseits haben in der Frage nach der ersten Ursache menschlichen Sündigseins je eine eigene, völlig selbständige Linie gezogen: Paulus nach einer historischen Ursünde hin, durch die alle Sünder wurden, das Judentum zu einer anthropologischen Ursache hin: zur gottgeschaffenen, ursprünglichen Ausstattung der Menschennatur mit dem bösen Trieb. Paulus mag zu den Füßen Gamaliels die Erbtodidee gehört haben, sein Gedanke von Röm 5, 12 dagegen stammt nicht von seiner rabbinischen Schule. Denn „der Satz, daß wie in Adam alle geistig starben, so im Messias alle belebt werden sollen, hat in den jüdischen Schriften durchaus keine Parallele“². Die Erbsündelehre ist eine spezifisch christliche Lehre³; da sich auch im NT nirgends als bei Paulus Spuren derselben finden, so mag man mit Lagrange vermuten, daß sie paulinische Offenbarung ist⁴.

Aber kann Paulus selbst als ein Zeuge der dogmatischen kirchlichen Erbsündelehre gelten? Die moderne Exegese von Röm 5, 12

¹) Goldschmidt I 797; nach Sukkah 52 b u. ä. Stellen bereut es Gott, den bösen Trieb geschaffen zu haben (Goldschmidt III 149). Vgl. auch Tanchuma, Noach 4, wo R. Abbahu zu Gn 6, 6 Gott klagen läßt: „Ich bin es, der den bösen Sauerteig (den bösen Trieb) in den Teig gelegt hat.“ (Bei Heimes 74).

²) Edersheim I 52. Tholuck, Römerbrief 235 bemerkt ähnlich, „daß in den rabbinischen Schriften zwar der Naturzusammenhang mit Adam in Betreff des Todes gelehrt wird, aber ebensowenig als in den Apokryphen der der Sünde.“ Vgl. auch Charles, The Apoc of Bar 94, Note, welcher gegen Webers Wort (S. 224): „Es gibt eine Erbschuld, aber keine Erbsünde“ sagt: „that there was neither hereditary sin nor hereditary guilt.“ So urteilen auch Bousset 387 f. und Sickenberger 190. Neuestens hat bes. Heimes über den Gegenstand gearbeitet. Seine bisher noch nicht gedruckte, grundlegende Quellenarbeit kommt zu den gleichen Ergebnissen wie meine obige Untersuchung: „Die Idee der Erbsünde ist im rabbinischen Judentum nur bis zu einer bestimmten Grenze vorgedrungen. Der Tod wird durchweg auf Adams Sündenfall zurückgeführt . . . Die Lehre von einer Erbsünde als wirklicher Erbschuld hat im religiösen Denken des Rabbinismus trotz des hochentwickelten Solidaritätsgefühls keinen Platz.“ (S. 106 f.). Da mir Heimes Untersuchung zu spät bekannt wurde, mußte ich mich darauf beschränken, sie nur in den Anmerkungen noch da und dort zu berücksichtigen.

³) Vgl. Lagrange a. a. O. 118. Sickenberger nennt a. a. O. die Erbsündelehre eine „erst im Lichte der Erlösungstat Christi klar auftauchende Lehre.“

⁴) A. a. O. 118: « La révélation n'a été close qu'avec le N. T.; Paul a pu être chargé d'éclairer sur ce point les fidèles. »

hat es oft geleugnet und den Apostel noch einmal im Kreise des jüdischen Denkens aufgehen lassen, indem sie sagte, wie das Judentum kenne auch er den Gedanken eines Sündigseins aller einzig um Adams willen nicht. Man hat das Wort geprägt: die „spezifisch Augustinische Erbsündelehre“ beruhe „auf einer grammatischen Erb-Sünde“¹, nämlich auf der durch Ambrosiaster und besonders Augustinus verschuldeten Deutung des ἐφ' ᾧ in Röm 5, 12 d = in quo (Adamo) = in welchem alle sündigten. Hier liegt das Hauptproblem des II. Teiles dieser Untersuchung, der eine historisch-philologische Erklärung der Stelle Röm 5, 12—21 unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die Erbsündelehre enthalten wird.

¹) Vgl. Volkmar 88.

Zweiter Teil.

Exegetische Untersuchung der paulinischen Sätze über Erbsünde und Erbtod in Röm 5, 12—21.

I. Kapitel. Geschichtlicher Teil: Die Geschichte der Auslegung unter dem Gesichtspunkt der dogmatischen Auffassung.

§ 5. Die Auslegung der Stelle bei den griechischen Vätern.

Röm 5, 12—21, die berühmte Parallele zwischen Adam und Christus, eine Art rednerischer Konzentration, die der Apostel an einen Höhepunkt seines Römerbriefes stellt, ist eine der schwierigsten Stellen nicht bloß des NT, sondern überhaupt der Bibel¹. Wenn wir jetzt in die Darstellung der Auslegungsgeschichte dieser bedeutenden Stelle, des einzigen Dokuments für die Existenz eines biblischen Erbsündedogmas², eintreten, dann wird uns in kurzer Zeit offenbar werden, nicht bloß, wie vielerlei und bunt die exegetischen Erklärungen sind, die von der Stelle gegeben wurden, sondern wie in der Auswirkung der exegetischen Erklärung auch die Ansichten über den grundsätzlichen dogmatischen Sinn der Stelle oft ganz verschieden, ja absolut entgegengesetzt sind.

Im Mittelpunkt des Streites um den Sinn von Röm 5, 12—21³

¹) Stuart 198 sagt: "That this is one of the most difficult passages in all the New Testament, will be conceded, I believe, by all sober and reflecting critics." Vgl. auch W. A. v. Hengel welcher sagt, es gebe vielleicht in der ganzen hl. Schrift keine Stelle, die „ab antiquo theologorum ingenia magis quam haec comparatio exercuerit et etiamnum exercere pergit.“ I 477.

²) Vgl. auch Dole 518: "If the words of inspiration teach this doctrine [sc. that each of Adam's descendants is guilty of or for Adam's first transgression] anywhere, it is in Romans V."

³) Zum Text vergleiche die verschiedenen Textausgaben des Neuen Testaments. Zur vorliegenden Arbeit wurden verglichen diejenigen von Vogels, Nestle, Westcott-Hort und die beiden größeren von Tischendorf (VIII) und v. Soden. Wo die Textabweichungen bedeutender sind, namentlich wo sie den Sinn der Stelle treffen, werden sie in der Auslegung Erwähnung finden.

steht das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον in 12 d. Die altlat. Übersetzung und die Vulgata geben bekanntlich das ἐφ' ᾧ mit „in quo“ wieder, und Ambrosiaster und Augustinus nahmen dieses in quo des ihnen vorliegenden Textes als Relativpronomen, bezogen es auf das per unum hominem in 12 a und übersetzten es = in welchem alle sündigten. Wenn diese alte Auffassung unbestritten zu Recht bestünde, dann läge in Röm 5, 12 nicht bloß unzweifelhaft eine Erbsündenlehre vor, sondern 12 d enthielte auch überdies eine theologische Erklärung für die Fortpflanzung der Erbsünde, nämlich die Idee der realen Einbeschlossenheit des gesamten Menschengeschlechts in Adam. Ambrosius, Augustinus und unter deren Einfluß die ganze mittelalterliche Dogmatik und Exegese haben in der Tat die Stelle so benützt.

Als man in der humanistischen Zeit wieder auf den griechischen Urtext zurückzugehen gelernt hatte, begann man seit Erasmus († 1536)¹ die augustinische Auslegung von Röm 5, 12 d fallen zu lassen. Die Entwicklung der Geschichte der Auslegung dieser Stelle vollzog sich seit jener Zeit im Zeichen eines immer allgemeineren Abrückens von der philologischen Exegese Ambrosiasters-Augustins, und gegenwärtig ist die relative Deutung des ἐφ' ᾧ (in welchem) — man kann sagen — von allen und auch von denjenigen Exegeten aufgegeben, die sich am engsten an die Tradition zu binden pflegen. Seiner Wortbedeutung und der Satzkonstruktion nach dürfte in der Tat dieses vielbesprochne ἐφ' ᾧ nur als Konjunktion genommen werden können und die einzig richtige Übersetzung von 12 c d dürfte sein: „... der Tod ging auf alle Menschen über auf Grund der Tatsache, daß oder „weil alle gesündigt haben“.“

Auf dieser sprachlichen Grundlage haben sich dann durch die moderne Exegese hin in der Hauptsache zwei Hauptgruppen der dogmatischen Auffassung von Röm 5, 12 auseinandergezweigt.

a) Eine augustinische Gruppe. Ihr gehört vor allem die Gesamtzahl der katholischen Exegeten und Theologen an. Sie gibt die relative Deutung des in quo omnes peccaverunt auf, läßt aber damit nicht zugleich auch das augustinische „peccare in Adam“ als Inhalt der Stelle fallen. Indem sie aus verschiedenen Momenten des Zusammenhangs die Notwendigkeit folgert, zu 12 d ein ἐν Ἀδὰμ zu

¹) Vgl. in dieser Zeit die ersten Druckausgaben, bes. auch von Erasmus selbst.

²) Vgl. ebenso, vorderhand statt vieler nur Lagrange, Ep. aux Rom. 106: «ἐφ' ᾧ ne peut signifier « dans lequel », mais seulement « parce que »». Sanday-Headlam 133: "Though this expression has been much fought over, there can now be little doubt that the true rendering is 'because'." Feine, Ntl Theologie 320: „Das ἐφ' ᾧ kann grammatisch nicht anders erklärt werden als ‚auf Grund dessen, daß‘ (= ἐπὶ τοῦτο, ὅτι).“

ergänzen: der Tod ging auf alle über, weil alle (sc. in Adam) gesündigt haben, ist sie sachlich wieder bei Augustinus angelangt, von dem sie sich nur sprachlich entfernt hat.

b) Eine pelagianische Gruppe. Mit der sprachlichen gibt sie auch die dogmatische Exegese Augustins preis. Paulus bezeichne keineswegs so, wie ihn Augustinus auslege, den Tod als die allgemeine Folge einer Sünde, die zugleich mit Adam das ganze Menschengeschlecht beging. Von Erbsünde in diesem kirchlichen Sinne sei in der Stelle überhaupt keine Rede. V. 12 d zeige im Gegenteil geradezu, daß für den Glauben des Apostels die Ursache des Todes aller in den persönlichen Sünden aller liege: der Tod ging auf alle über, weil alle (persönlich) sündigten. Der Gegensatz zu Augustinus wird hier so weitklaffend, daß man seiner Exegese sogar die Alleinschuld für den heißen Streit zumißt, der je um die Stelle geführt wurde: «On n'aurait pas» meint Sabatier, «si longtemps et si bizarrement disputé sur ces mots, si depuis saint Augustin on n'avait pas voulu y faire entrer le contraire de ce qu'ils signifient le plus clairement du monde¹».

Außer v. 12 d kommen für die dogmatische Auffassung des Abschnitts noch die Verse 13. 14 in Betracht, und weiterhin die kurze ebenfalls vielumstrittene Bemerkung 19 a: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί.

An der Spitze der griechischen Väter, die für die Auslegung von Röm 5, 12 ff. einen direkten Beitrag geliefert haben, steht der hl. Irenaeus von Lyon († wohl anfangs des 3. Jahrhunderts), dessen Theologie überhaupt stark von der Ausdrucksweise der paulinischen Briefe genährt und von paulinischem Geiste belebt ist².

Irenäus hat uns in den von ihm überlieferten Schriften keinen Kommentar zu dem ganzen Abschnitt gegeben. Wir haben von ihm

¹) De la question de l'origine du péché 9. Eine besonders ehrfurchtslose Sprache fand gegen den großen Kirchenvater der geschichtsfremde Rationalismus. Nach Paulus 209 f. fließt Augustins Erklärung der Stelle „aus einem willkürlichen ‚Es muß so sein!‘“ „Nur ein handgreiflich unrichtiges Schlußmachen . . . ist ehemals durch den allzu berühmt gewordenen Kirchenbischof Augustinus gangbar geworden, indem dieser, über das, was der Text sagt, weit hinaussinnend, die ihm eigene ‚Folgerung‘ machen zu müssen glaubte: weil das Sterben auf alle übergegangen ist, so muß auch das Sündigen, und zwar die allererste Sünde auf alle Nachkommen Adams übergegangen sein.“ So meint auch der „katholische“ Exeget Lib. Stengel (1836) 236, Augustinus hätte „in seiner Jugend besser Grammaticam Graecam studieren“ sollen.

²) Vgl. Joh. Werner, Der Paulinismus des Irenäus. Texte und Untersuchungen VI 2, Leipzig 1889, 1.

auch keine Stelle, die uns zeigte, wie er das ἐφ' ὃ πάντες ἡμαρτον in v. 12 bezogen und ausgelegt hat. Aber es ist sicher, daß Irenäus die Stelle von der Erbsünde, d. i. von einem Sündigen aller in Adam verstanden hat. Wo Irenäus solche Gedanken, die ganz in der Linie seiner mystischen Lehre von der Anakephalaïosis liegen¹, zu unsrer Stelle in Beziehung setzt, da knüpft er stets nicht an v. 12, sondern an v. 19 an. So schreibt er Adv. haer. V 16. 3: „Den Ungehorsam am Holze heilte er [Christus] durch den Gehorsam am Holze . . . Da er jedoch durch das Holz, durch welches wir Gott nicht gehorcht und seinem Worte nicht geglaubt hatten, auch den Gehorsam und die Erfüllung seines Wortes einführte, so hat er doch offenbar hierdurch darauf hingewiesen, daß wir mit demselben Gott, den wir im ersten Adam beleidigt hatten, indem wir sein Gebot nicht hielten, in dem zweiten Adam versöhnt worden sind, indem wir gehorsam bis zum Tode wurden. Denn allein dessen Schuldner waren wir geworden, dessen Gebot wir im Anfang übertreten hatten².“ Die in dem ἐπήκοι gegebene Auffassung der Erlösungstat Christi vom Gesichtspunkt des darin liegenden Gehorsams aus, die deutlich zeigt, daß dem hl. Schriftsteller Röm 5. 19 (ἐπακοή) vorschwebt, wird durch eine andre Stelle ergänzt, wo ganz entsprechend bezüglich der Adamstat das παρακοή von Rm 5. 19a klar durchschimmert: Adv. haer. V 34. 2: „Percussus est homo initio in Adam inobediens.“ Das ganze Gerüst bezieht aber aus v. 19 unsres Abschnitts die ebenfalls für die Erbsünde bei Irenäus bedeutsame Stelle III 18. 7: „Wie nämlich durch den Ungehorsam des einen Menschen, der zuerst von der jungen Erde gebildet war, die vielen Sünder wurden und das Leben verloren, so mußten auch durch den Gehorsam eines Menschen, der zuerst von einer Jungfrau geboren wurde, viele gerechtfertigt werden und ihr Heil erlangen³.“

Es finden sich bei Irenäus viele Stellen die in ähnlicher Weise seine Gedanken über den fortreißenden Fluch der Sünde Adams aus-

¹) Vgl. zur Ἀνακεφαλαίωσις bei Irenaeus Tixeront I 256 f., ausführlich Seeberg I 325 ff., bei diesem auch p. 327. Note die Zusammenstellung der Hauptstellen für diese Theorie.

²) Übersetzung nach Ernst Klebba. Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Bibl. d. Kirchenväter IV. V. Kempten 1912. Der letztere Teil der Stelle ist uns auch griechisch erhalten: „Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδάμ προσεκόσμευεν ἡ τοιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδάμ ἀποκατήλλαμυν ἐπήκοι μέχρι θανάτου γενόμενοι. Οὐδὲ γὰρ ἄλλω τινὶ ἡμεν ὀφείλεται, ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, ὃς καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ' ἀρχῆς.“ Migne, P. gr. 7, 1168.

³) Ὡς περ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου, τοῦ πρώτως ἐκ γῆς ἀνεργαστοῦ τετρασμένον, ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωὴν· οὕτως ἔδει καὶ δι' ἐπακοῆς ἐνὸς ἀνθρώπου, τοῦ πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννημένον, δικαιωθῆναι πολλοὺς καὶ ἀπολαβεῖν τὴν σωτηρίαν. Migne, P. gr. 7, 938.

drücken¹. Die obigen drei Stellen zeigen, daß er nicht bloß die Erbsünde gelehrt, sondern auch Röm 5, 12–19 als ein biblisches Dokument derselben angesehen hat. In dem Satze V 16, 3: ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν [θεόν], μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, mit dem er offenbar διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί dem Sinne nach wiedergeben wollte, und ebenso in dem homo (allgemein!) initio in Adam inobediens von V 3/4, 2 wird die Adamssünde, die historische, einmalige Übertretung der ἐντολή im Paradiese, so sehr als die allgemeine Schuld der in Adam eingeschlossenen Menschheit hingestellt, daß es durchaus unmöglich ist, zwischen die erste Sünde und die Sündhaftigkeit des Geschlechts in der Idee des Irenäus die Zwischenkausalität der individuellen Sünde einzuschieben, wie etwa Ziegler u. a. tun wollten². Die Kausalität des διὰ τῆς παρακοῆς ἁμαρτωλοὶ οἱ πολλοί ist nach Irenäus eine direkte. Die Sünde Adams ist der wirkliche Grund der Sündhaftigkeit, die auf dem Geschlecht lastet, und jeder einzelne ist selbst in dieser Schuld gefangen³ und bedarf des Erlösers, weil er persönlich zugleich mit Adam und mit der gesamten übrigen Menschheit Gott einst beleidigt hat: προσεκόψαμεν⁴.

Über die Art, wie sich diese Sündigkeit fortpflanzt, hat Irenäus noch nicht näher nachgedacht. Hier haben die lateinischen Väter, besonders Augustinus über ihn emporgearbeitet. In der oben angeführten Stelle V 16, 3 hat Irenäus das ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν vollkommen dem ἐν τῷ δευτέρῳ Ἀ. ἀποκατηλλάγημεν parallel gestellt. Wie er sich in Christus, dem großen recapitulator generis, die ganze Menschheit mystisch vereinigt dachte, so hat er auch sicher in bezug auf Adam und die Sünde nur eine mystische Einheit aller im ersten Adam angenommen und, wenn er die Schwierigkeit des Gedankens, daß „durch den Ungehorsam des einen die vielen Sünder wurden“, überhaupt empfand, in dieser mystischen Einheit eine befriedigende Lösung derselben gesehen⁵.

¹) Das Nähere hierüber gehört in die Dogmengeschichte. S. z. B. Turmel V 511 ff., Frz. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung u. Heiligung, Katholik 1905, 58 ff. Außerdem Tixeront I 255, Loofs 141, Seeberg 317, Mausbach II 141 f.

²) Irenäus, Bischof von Lyon 1871. Vgl. dagegen auch Stoll a. a. O. 59 f., der solche Ansichten besonders von III 18,2 Quia non erat possibile . . . aus widerlegt.

³) Vgl. III 23, 2.

⁴) Mit Recht daher Turmel V, 512: Irénée « identifia, en effet, le premier homme avec sa postérité et parla du péché commis dans le paradis terrestre comme si chacun de nous l'avait personnellement commis ».

⁵) Daher richtig Harnack I 594 f.: „Irenäus hat hier nicht an eine Vererbung, sondern, wie bei Christus, als dem zweiten Adam, an eine mystische Einheit gedacht.“ Nach Tennant 289 dachte Irenäus

Es scheint, als könnte man von den angeführten Sätzen des Irenäus aus auch einen Rückschluß auf seine Auslegung von 12 d machen. In dem Satze ἐν τῷ πρ. Ἀδάμ προσεζόθημεν brauchte man nur das Verbum προσκόπτειν durch das ungefähr synonyme ἀμαρτάνειν zu ersetzen, um ganz das ὅ ὃ πάντες ἡμαρτον nach augustinischer Auffassung zu bekommen. Ist es daher gestattet, zu sagen, schon Irenäus habe in v. 12 das ἐφ' ᾧ offenbar = ἐν ᾧ genommen und auf δι' ἐνὸς ἀνθρώπου bezogen? Dieser Schluß wäre jedenfalls ganz unsicher. Das ἐν Ἀδάμ, d. i. der Gedanke der mystischen Einheit des Menschengeschlechts in Adam hat bei Irenäus nicht eine exegetische Grundlage in Röm 5, 12¹, sondern eine spekulative in seiner (von Paulus übernommenen) Ἀνακεφαλαίωσις- (Rekapitulations-) Theologie: Christus faßt die Menschheit in sich zusammen, wie sie einst in Adam zusammengefaßt war. So soll sie in ihm wiedergewinnen, was sie in Adam verloren hatte . . . ut quod perdideramus in Adamo . . . hoc in Christo Jesu reciperemus (III 18, I). Allerdings ist zugegeben, daß des Irenäus Gedanken viel mehr am Eingang der lateinischen als der griechischen Auslegung des Abschnitts stehen, und es dürfte sicher sein, daß er gerade durch den starken Ton, den er auf das Sündigen aller in der Einheit mit Adam legte, die spätere lateinische Auslegung wesentlich beeinflußt hat².

Origenes († 254 oder 255) hat in 15 Büchern einen Kommentar zum Römerbrief geschrieben, dessen Abfassung in die Jahre 244—249 fällt³. Leider ist uns dieses Werk des großen Exegeten nur in einer mangelhaften Übersetzung Rufins erhalten⁴. Rufin selbst klagt in der Vorrede über die Verderbtheit des griechischen Textes, der ihm vorlag. Es ist ferner sicher, daß er aus Eigenem Ergänzungen eingefügt hat⁵. Vor allem aber hat Westcott nach-

nicht an eine Einbeschlossenheit der Menschheit in Adam dem Samen nach, noch an eine solche im Sinne des philosophischen Realismus: 'The union or identity of which he speaks is rather what is often called, for want of a better term, mystical.' Vgl. ebenso auch Stoll 60.

¹) Eher mag er einen exegetischen Anknüpfungspunkt für sein ἐν τῷ Ἀδάμ in 1 Kor 15, 22 gesehen haben. Vgl. Adv. haer. V, 12, 3.

²) Entwicklungsfäden, die auch Turmel (s. a. a. O. 515) gezogen hat.

³) S. Näheres Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Liter. II² 148 f.

⁴) Migne, P. gr. 14, 831 ff. Außerdem nur vereinzelte Fragmente in der Philocalia, in Katenen und in einem von v. d. Goltz entdeckten Bibelkodex von Lawra. Bardenhewer a. a. O. 148. Siehe jetzt auch Staab, Pauluskatenen passim.

⁵) Gerade die Auslegung zu unserm Abschnitt enthält beispielsweise eine Erklärung zu dem Unterschied von multis-plures in 15 a und b (Migne, P. gr. 14, 1023), die sicher nicht von Origenes stammen kann,

gewiesen, daß Rufinus 'gave a current Latin text, and not a version of Origen's Greek text, as the basis of his adaptation of Origen's Commentary' ¹.

Ganz zur Bestätigung dieser Wahrnehmung Westcotts gibt Rufin das ἐφ' ᾧ in 12 d mit dem altlateinischen in quo ². Die Erklärung des Origenes zu diesem Versglied aber übersetzt er mit den Worten: „Absoluta sententia pronuntiavit Apostolus in omnes homines mortem pertransisse peccati, in eo in quo omnes peccaverunt ³.“ Auch hier findet sich wieder das in quo, und es hat manche gegeben, welche auf Grund dessen Origenes zu denjenigen rechneten, die das ἐφ' ᾧ auf ἐνὸς ἀνθρώπου bezogen, und die ihn so zum Vorläufer der abendländischen Exegese machten ⁴.

Allein hier gilt es, über Rufin hinweg den Weg zum ursprünglichen Origenes zurückzusuchen. Schon die Tatsache, daß in der angeführten Erklärung das entscheidende per unum hominem gar nicht im Satz steht, macht es unmöglich, das in quo darauf zu beziehen. Es gibt kein Relativum ohne einen terminus der Beziehung, und wenn hier kein solcher terminus vorhanden ist, dann ist das ein Fingerzeig, daß Origenes überhaupt kein Relativum verstanden wissen wollte. Unmittelbar im Anschluß an diese Stelle setzt der gelehrte Exeget das πάντες ἡμαρτον von 5, 12 d in eine vollkommene Parallele mit dem πάντες ἡμαρτον von Röm 3, 23, welches sicher die persönlichen Sünden aller bezeichnet. Das ist ein neuer Beweis, daß er 12 d nicht vom einmaligen Sündigen aller „in dem einen Menschen“ versteht, sondern ebenfalls von den Sünden der Individuen. Dann fügt es sich ganz folgerichtig in den Gedankengang, wenn Origenes im folgenden sich gezwungen und hart bemüht, für die Gerechten der Bibel (Abel, Enoch, Mathusalam, Noe) eine persönliche Schuld zu finden, um das πάντες ἡμαρτον von 12 d zu rechtfertigen ⁵. Es findet sich nun weiterhin in da die griechische Textüberlieferung einstimmig auch in 15 b πολλούς liest.

¹) Im Dict. of. Christian Biogr. IV 116; dort auch die Nachweise. Vgl. jetzt auch G. Bardy, Le texte de l'Épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin (Rb 29, 229 ff.).

²) Migne, P. gr. 14, 1003, Anfang des Liber V.

³) Ibid. 1011.

⁴) So z. B. Godet Römerbrief I 254, Sanday-Headlam 133, B. Weiß, Römerbrief 238 u. a.

⁵) So fällt nach Origenes z. B. auch der gerechte Abel unter das paulinische Urteil πάντες ἡμαρτον, weil er sein Opfer verzögert hat: „Cur enim post dies obtulit, et post Cain obtulit hostiam ex primogenitis, et non ante ipsum, et non statim.“ Migne, P. gr. 7, 1011. Dieses peinvolle Suchen um eine persönliche Schuld ist nur notwendig und verständlich, wenn O. das ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον von persönlichen Sünden verstanden hat. — Vgl. übrigens auch schon Erasmus, in Critici sacri VIII 701.

den Homilien des Origenes zum vierten Mosesbuch¹ eine Stelle, die für das, was wir eben fanden, eine zwingende Außenbestätigung bietet. In der Auslegung zu Ex 27, 12 ff. (Moses schaut in das Land der Zukunft seines Volkes und empfängt das Urteil, daß er es wegen seines Unglaubens in der Steppe Zin nicht mehr selbst betreten werde) stellt Origenes zunächst fest, daß auch Moses also persönlich sündhaft war. Dann fährt er fort: „Idcirco, credo cum confidentia, dicebat Apostolus quia: «regnavit mors ab Adam usque ad Moysen» . . . et ideo, opinor, dicebat quia: «peccatum introivit in hunc mundum, et per peccatum mors, in quo omnes peccaverunt».“ Es ist zweifellos, daß eine solche auszugsweise Wiedergabe von Röm 5, 12, namentlich die Weglassung des δι' ἐνὸς ἀνθρώπου Origenes nur dann vornehmen konnte, wenn er ἐφ' ᾧ nicht als Relativum, bezogen auf ἐνὸς ἀνθρώπου verstand. Der ursprüngliche Origenes, so muß man annehmen, hatte ἐφ' ᾧ. im Sinne einer kausalen Konjunktion, der lateinische Übersetzer hat dafür einfach das ihm aus seiner Bibel des NT geläufige in quo gesetzt². Noch näher an den ursprünglichen Wortlaut der origenistischen Erklärung zu Röm 5, 12 d vermag uns vielleicht der Kommentar des Origenes zu Jo 8, 51³ führen, der uns griechisch erhalten ist⁴. Hier zitiert er Röm 5, 12 ganz im Wortlaut und umschreibt dann in der weiteren Erklärung das ἐφ' ᾧ π. ἡμαρτον mit dem kausalen Adverb ἐπὶ τῷ πάντας ἡμαρτηθέναι, was der lateinische Übersetzer mit eo quod omnes peccaverunt⁵ wiedergibt. Das ist nicht bloß ein bindender Beweis, daß Origenes dieses Sätzchen kausal verstand, sondern wir können überdies mit gutem Recht vermuten, daß auch dem in eo in quo omnes peccaverunt⁶ des jetzigen Liber V des übersetzten origenistischen Römerbriefkommentars ein ursprüngliches ἐπὶ τῷ πάντας ἡμαρτηθέναι zugrunde lag.

Von der Exegese des Origenes zu Röm 5, 12 d aus führt also kein Faden zur abendländischen Exegese dieser Stelle. Was im heute

¹) In Num. hom. XXII, 3, Die griech. christl. Schriftsteller VII (Leipzig 1921) 207.

²) Das in quo, als Relativum genommen, stünde hier auch in der lateinischen Übersetzung so bloß da, daß man zweifeln muß, ob Rufinus selbst das in quo seines ntl Textes als Relativum empfunden habe. Ich möchte die Vermutung wagen, daß er es vielmehr als Konjunktion = in eo quod verstand. Über den Sinn des in quo in der altlat. Übersetzung s. unten. — Zu der obigen Stelle Orig., In Num. hom. XXII, 3 vgl. auch noch Palmieri 304.

³) „Ἀβραὰμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται.“

⁴) S. Die griech. christl. Schriftst. VII (Leipzig 1903) 384.

⁵) Migne, P. gr. 14, 671.

⁶) Erasmus (in den Critici sacri VIII 700) hat dafür „in eo quod vel quo“ angenommen.

allein bekannten lateinischen Text als Herd einer solchen Entwicklung angesehen werden könnte, ist erst (also in umgekehrter Entwicklung) von der abendländischen Auffassung aus in ihn hineingekommen. Dagegen enthält die Auslegung des Origenes an einer kurz vorhergehenden Stelle eine Bemerkung, die für die Ausgestaltung der abendländischen Exegese von Röm 5, 12, besonders in der Richtung der Beziehung des in quo auf Adam, fruchtbar geworden ist. In der Lösung der Schwierigkeit, die ihm aufgetaucht ist, warum es in 12 a per unum hominem (Adam) heiße, da doch vielmehr Eva zuerst gesündigt, zur Bekräftigung seiner Ansicht, Paulus habe die Ordnung der Natur eingehalten und hier, wo es sich um eine Sünde handle, „von der der Tod auf alle übergegangen sei, die successio posteritatis humanae dem Manne zugeschrieben“, weist Origenes auf Hebr 7, 9 f.¹ hin und schreibt dazu: „Si ergo Levi, qui generatione quarta post Abraham nascitur, in lumbis Abrahae fuisse perhibetur, multo magis omnes homines qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est; et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit qui in lumbis eius habebantur².“ Dieser Satz, der von Origenes ursprünglich nur geschrieben wurde, um den Ausdruck δι' ἐνὸς ἀνθρώπου zu rechtfertigen, und der bei Origenes namentlich mit der grammatischen Auffassung des ἐφ' ᾧ in gar keinen Zusammenhang gebracht ist, wird in der abendländischen Exegese seit Ambrosiaster mit der relativen Deutung des in quo verbunden und so bestimmend für die ganze dogmatische Auffassung von der Stelle. Das „in quo i. e. in lumbis Adae omnes peccaverunt“ gehört nun das ganze Mittelalter hindurch — man kann fast sagen — zum eisernen Bestand der Römerbriefeklärungen.

Die Stelle zeigt übrigens, daß Origenes recht wohl den Tod als eine Folge der Adamssünde ansieht; denn durch Adam „ging folgerichtig der Tod, der für ihn die Folge seiner Sünde war, auch auf diejenigen über, die in seinen Lenden waren“. So schreibt er auch zu v. 15 a, daß „infolge seiner (Adams) Übertretung die Sünde in die Erscheinung trat und durch die Sünde der Tod auf alle Menschen überging“³ und erklärt noch deutlicher zu v. 18 das Wort κατακριμα (condemnatio) als „diesen Tod, der alle trifft und treffen wird, auch wenn sie gerecht scheinen“⁴.

1) . . . „et Levi, qui decimas accepit, decimatus est; adhuc enim in lumbis patris erat, quando obviavit ei Melchisedech.“

2) Migne, P. gr. 14, 1009 f.

3) Migne, P. gr. 14, 1022: „mors ingressa est in omnes homines.“

4) Migne, P. gr. 14, 1029: „Sufficere forsitan potest secundum

Wo dagegen in unserm Abschnitt von der Fortpflanzung der Sünde die Rede ist, da stellt Origenes Sätze auf, die ganz pelagianisch klingen. Bei Besprechung der vv. 15 f. macht er sich selbst den Einwand: Wenn durch einen, der sündigte, der Tod auf alle überging . . . dann scheidet ja der Einfluß unsres Tuns auf unser Sterben ganz aus und ist Adam die Ursache unsres Todes, — und antwortet auf diesen Einwand mit dem interessanten Satze, daß die Eltern die Kinder nicht bloß erzeugen, sondern auch ausstatten (imbuunt), und daß die Geborenen nicht nur die Kinder, sondern auch die Schüler der Eltern werden und nicht so fast durch ihre Natur, als durch Unterricht zum Tod der Sünde gedrängt werden¹. Auch v. 19 a versteht Origenes nicht von der Erbsünde. Er preßt dort die beiden Ausdrücke *peccatores* und *multi*. Man müsse unterscheiden zwischen *peccare* und *peccatorem esse*. Während ein „Sündigen“ von allen, auch den Gerechten, ausgesagt werden könne — die Begründung² zeigt, daß Origenes nur an persönliches Sündigen denkt —, schränke der Apostel mit Recht das *peccatores constitui*, d. h. das gewohnheitsmäßige, hartnäckige Sündigen³ auf *multi* ein⁴.

Cyrrill v. Alexandrien († 444) erklärt das ἐφ' ᾧ = ἐπειδὴ oder καὶ ὅ und bezieht das ἡμάρτον auf die persönlichen Sünden, die wir in Nachahmung Adams begehen. Wir erleiden nach der Auslegung Cyrills die gleiche Strafe wie Adam deswegen, „da wir ja Nachahmer der Übertretung Adams geworden

simplicem expositionem, ut dicamus condemnationem esse delicti communem hanc mortem, quae omnibus venit, et veniet, etiamsi iusti videantur.“ In diesem *videantur* blickt wieder die doppelte Kausalität durch, die Or. für den Tod erhält: neben der Sünde Adams die zweite Kausalität der persönlichen Sünden, die wir schon in seiner Auslegung von 12 d trafen. Vielleicht hätte Or., wenn man ihn auf diesen Widerspruch aufmerksamer machte, gesagt: der von Adams Sünde als dem Urgrund auf alle übergehende Tod werde für den einzelnen vermittelt durch seine individuelle Schuld.

¹) *Non tam natura urgentur in mortem peccati quam disciplina.* Migne, P. gr. 14, 1024.

²) *Quis enim est qui non aut in facto, aut in verbo, aut qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit?* Migne a. a. O. 1030.

³) *Peccator dicitur is qui multa delinquendo, in consuetudinem, et, ut ita dicam, in studium peccandi iam venit.* Migne a. a. O. 1030.

⁴) Ob Origenes sonst die Erbsünde gekannt hat, beantwortet die Dogmengeschichte. Turmel (V 523) nennt ihn «*de tous les Pères grecs celui qui enseigne le plus clairement l'existence d'une souillure originelle*». Das ist bestimmt richtig. Vgl. bes. in Lev. hom. 8, 3; in Rom 5, 9, wo Origenes Job 14, 4 und die Kindertaufe als Beweis einer angeborenen Makel verwertet. Aber diese angeborene Makel leitet er, wie auch Turmel findet, nicht von Adams Sünde her, sondern schwankend von einem vorzeitlichen Fall der Seelen (in Rom 5, 9) oder aus der

sind, insofern alle sündigten“¹. In der Einleitung zur Auslegung von Röm 5, 12 ff. spricht er von „jenem uralten Fluch, der die menschliche Natur in Adam als dem Erstling des Geschlechts und der ersten Wurzel getroffen hat“² und bemerkt zu 5, 14 bezüglich derjenigen, „die nicht der Gesetzesübertretungen schuldig geworden sind, weil das Gesetz noch nicht gegeben war“, — „daß auch sie in Ähnlichkeit mit der Sünde Adams der φθορά verfallen seien“³. In der Fortsetzung und noch mehr in der Erklärung zu 5, 18⁴ scheint es allerdings, als wollte Cyrill bei dieser ἀρά und φθορά vor allem an das Todverhängnis denken, das seit Adam auf der Menschheit lastet, aber zu 5, 19 gibt er dann eine Erklärung, die zeigt, daß er eine Art Erbschuldlehre besitzt, wenn er auch in ihr die Höhe Augustins nicht erreicht, ja die augustinische Formulierung sogar bestimmt und ausdrücklich ablehnt. „Wie kann“, so wirft Cyrill zu 19 a das Problem auf, „Adams Schuld zu uns gelangen? Warum traf uns, die wir noch gar nicht geboren waren, mit ihm die Verurteilung (καταδεδικάσμεθα σύν αὐτῷ)?“ Er antwortet: „Wir sind auf folgende Weise wegen Adams Ungehorsam Sünder geworden. Jener war geboren zur Unversehrtheit und zum Leben . . . Nach der Sünde traten sofort die unreinen Lüste in die Natur des Fleisches ein, zugleich wurde uns das in unsern Gliedern tobende Gesetz angeboren. Es hat also die Natur durch den Ungehorsam des einen eine Sündenkrankheit in sich aufgenommen (νεόσκηκεν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν διὰ τ. παρακοῆς τ. ἐνός); so wurden die vielen Sünder, nicht als ob sie zugleich mit Adam mitgesündigt hätten, da sie noch gar nicht existierten, sondern weil sie seine Natur haben, die unter das Gesetz der Sünde

Vereinigung der Seele mit dem Körper (z. B. In Lev. hom. 8, 3; C. Cels. 7, 50). Vgl. auch Tixeront I 292 f. Am besten mag man mit Tixeront urteilen, daß Origenes für die Erbsündelehre „die Elemente liefert, wenn er sie auch noch nicht hinreichend einander nahegebracht und verbunden hat“. A. a. O. 293. — Von dieser so verstandenen angeborenen Makel dürfte auch das auffällige ex semine in der Erklärung zu 5, 14 zu verstehen sein. Migne, P. gr. 14, 1018: habere in semetipsis similitudinem praevaricationis eius [Adami] non solum ex semine, sed ex institutione susceptam.

¹) „Ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν ᾿Αδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταί, καθ' ὃ πάντες ἡμᾶρτον, ταῖς ἰσαῖς ἐκεῖνός δίκαιος ὕπενενήγμεθα.“ Migne, P. gr. 74, 784; Cramer, Catena 41.

²) Migne, P. gr. 74, 783.

³) Migne, P. gr. 74, 785. Über die Bedeutung von φθορά bei Cyrill s. Weigl 41.

⁴) Vgl. zu 5, 18, wo als Wirkung des „καταχερίμεθα ἐν ᾿Αδὰμ“ angegeben wird γενόμενος ὁ ἐξ ἀρᾶς θάνατος. Doch dürfte hier θάνατος in dem weiteren ethischen Sinne zu nehmen sein, in dem er bei Cyr. oft vorkommt. Vgl. auch zu diesem Begriff Weigl a. a. O.

fiel (οὐχ ὡς τῷ Ἀδὰμ συμπαραβεβηκότες, οὐ γὰρ ἦσαν πώποτε, ἀλλ' ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ἐπὶ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἀμαρτίας)¹.“ Während also Cyrill zu 12 d den Tod auf die Kausalität der persönlichen Sünde zurückführt und in der Erklärung dieser speziellen Stelle Pelagius näher steht als Augustinus, hat er sonst in seiner Auslegung unseres Abschnitts doch Sätze, die zeigen, daß er den paulinischen Erbsündegedanken, wenn auch nicht mit augustinischem Verständnis, so doch mit einem solchen erfaßt hat, das dem großen okzidentalischen Vater um ein Beträchtliches entgegenkommt².

Wie ein in einer griechischen Katene überliefertes kleines Fragment zeigt³, hat Akazius v. Caesarea († 366) den Zusammenhang, den Paulus in v. 19 a zwischen Adams Übertretung und dem Sündigsein der Vielen aufstellt, nicht als einen kausalen und direkten gedacht. Nach ihm will der Apostel nur sagen: διὰ τοῦ Ἀδὰμ ἀρχὴν ἔσχεν ἡ ἀνθρωπότης καὶ ὑπάρχειν καὶ ἀμαρτάνειν d. h. wenn das Fragment alles enthält, was Akazius über den Halbvers zu sagen hat, dann erschöpft sich ihm der Gedanke des Apostels in dem Hinweis, daß mit Adams Fall das Sündigen zeitlich begonnen hat. Für 12 d mag man aus dieser Bemerkung schließen können, daß es der gelehrte Bischof vom persönlichen Sündigen verstand⁴.

Diodor von Tarsus († zw. 390 u. 394), der Lehrer Theodors von Mopsuestia und des hl. Chrysostomus, nahm das ἐφ' ᾧ, wie uns ein von ihm erhaltenes Bruchstück zu 5, 15 zeigt. = ἐπειδὴ und θάνατος ethisch = Sündentod. „Der Tod ging auf alle über, weil wir ja auch alle sündigten (ἐπειδὴ καὶ πάντες ἡμάρτομεν). Aber er ging zwar auf alle über, sie versuchend und auf die Probe stellend (διερευνῶν καὶ πειράζον), festhaltend dagegen nicht auf die einfach Sündigenden, sondern auf diejenigen, die in ihren Sünden verharren.“⁵ Wie man sieht, denkt Diodor bei ἡμάρτομεν nur an unsre persönlichen Sünden, die er sich allerdings durch eine gewisse, von

¹) Migne, P. gr. 74, 789.

²) Vgl. über Cyrills Erbsündelehre auch Weigl 42—45. Nach Weigl 44 ist „für jeden Fall bei Cyrill an der Tatsache festzuhalten, daß in Adam eine Gesamtschuld kontrahiert worden, daß das einzelne Adamskind an dieser Verschuldung mitbeteiligt ist, und zwar in irgendeinem Zusammenhang mit der Schuld des Anfängers des Geschlechts“. Tixeront III 212 weist aber allerdings mit Recht darauf hin, daß Cyrill die angeborene ethische Makel, welche er annimmt, nirgends einfachhin Sünde nennt, sondern sie stets mehr nach der Seite eines bloßen «entrainement au péché actuel» nimmt. Weigls Satz wird sich an dieser Beobachtung etwas einschränken müssen.

³) Cramer, Catena 53.

⁴) Auch ein andres Fragment (zu 5, 14, Cramer 46 f.) führt nicht näher in die Ansichten des Ak. über Röm 5, 12 ff. ein.

⁵) Cramer, Catena 48.

Adam ausgehende gegenethische Macht (θάνατος) angeregt vorstellt. Daß er 12 d von persönlichem Sündigen erklärt hat, geht aus dem Satze hervor, mit dem er zu v. 13 seine Auslegung von v. 12 zusammenfaßt: ὅτι ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ τοῦ Ἀδὰμ, ἐπὶ τῇ ἀποφάσει τοῦ θανάτου καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἥμαρτον¹."

Von Theodor v. Mopsuestia († 428) ist bekannt, daß er mit Pelagius die Erbsündelehre ausdrücklich abgelehnt hat². Die Erklärung, welche er zu v. 12 gab, ist uns nicht überliefert, aber aus dem zusammenfassenden Überblick, welchen er am Schluß von v. 14 über seine Auslegung von v. 11—14 gibt, können wir entnehmen:

1. daß er zu der Zeit, da er den Kommentar schrieb, immerhin die Ansicht vertrat, daß nach Röm 5, 12 Adam erst durch seine Sünde sterblich wurde: Als Adam gesündigt hatte, da ist er um dessentwillen sterblich geworden³. Auch zu v. 18 enthält seine Auslegung die Bemerkung, daß „Adam gesündigt hat und am Tode schuld geworden ist“⁴;

2. daß er in gewissem Sinne auch eine Erbsterblichkeit lehrt, ja, daß er zugleich mit dieser Erbsterblichkeit außerdem eine Disposition zur Sünde durch die Geschlechter sich forterbend denkt⁵. „Als Adam gesündigt hatte und deswegen sterblich geworden war, da bekam die Sünde Zutritt zu den Nachkommen, und der Tod hatte Macht über alle Menschen⁶.“ Zu v. 16 sagt er sogar von Adams Sünde, daß sie die Nachkommen „angesteckt“ hat (ἐξέλαμψε, infect) ⁷, und der Tod ist ihm (zu v. 17) εἰσαρχεῖς τῇ τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτίᾳ καὶ κρατήσας ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων⁸. Wie wenig man aber solche Ausdrücke bei Theodor augustinisch oder im Sinne des kirchlichen Erbsündedogmas verstehen darf, zeigt schon seine Auslegung von v. 19, wonach ihm das ἁμαρτωλός nicht einen wirklichen sündigen Zustand aussagt, der von Adam auf die Nachwelt über-

1) Cramer 44. Das ἐπὶ hier wohl nicht = wegen zu nehmen, sondern aufzählend = außer (vgl. ἐπὶ δὲ τούτοις).

2) Vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur III 313: „Partei-gänger des Pelagius und Leugner der Erbsünde;“ vgl. ders. Patrologie³ 296 f. Theod. verfaßte eine Schrift „Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίνειν τοὺς ἀνθρώπους.“

3) Migne, P. gr. 66, 797: Ἡμαρτηκός γὰρ τοῦ Ἀδὰμ καὶ μὴν καὶ θνητοῦ διὰ τοῦτο γεγονότος . . .

4) A. a. O. 800: . . . τοῦ Ἀδὰμ καὶ ἁμαρτήσαντος καὶ θανάτου αἰτίου γεγονότος.

5) Vgl. auch Förster 76.

6) A. a. O. 797: . . . ἡ ἁμαρτία πάροδον ἔλαβεν εἰς τοὺς ἐξῆς, καὶ ὁ θάνατος πάντων ἐκράτει τῶν ἀνθρώπων.

7) A. a. O. 797.

8) A. a. O. 797 f.

gegangen wäre, sondern nur einen durch Adams Sünde in der Menschheit verursachten Sündenhang bedeutet¹.

3. Die eigentliche Kluft zwischen Theodor und Augustinus baut aber wiederum die Auffassung von 12 d, das der rationalisierende Schüler Diodors nicht bloß, wie die Umschreibung mit dem absoluten Partizip πάντων ἡμαρτηζόντων beweist, konjunkional, wohl kausal versteht, sondern auch ganz deutlich nur auf die persönlichen Sünden deutet: „Da alle, wenn auch nicht ganz so wie Adam, aber doch irgendwie, die einen so, die andern so, gesündigt haben, so ist es notwendig, daß auch der Tod in gleicher Weise über alle herrsche².“ Wie wir es nun bei den Griechen schon öfters fanden, schiebt mit dieser Exegese auch Theodor die Kausalität der persönlichen Sünden zwischen Adams Sünde und den Erbtod³.

Chrysostomus († 407) hat zu Röm 5, 12 d leider nichts als die nicht ganz deutlichen Worte: Τί δὲ ἐστίν· Ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον; Ἐκείνου πεσόντος, καὶ οἱ μὴ φάγοντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου θνητοί⁴. Unter der Voraussetzung, daß der große Exeget genau Ausdruck um Ausdruck erklären und also ἐφ' ᾧ = ἐκείνου πεσόντος, πάντες = καὶ οἱ μὴ φάγοντες ἀ. τ. ξ., ἡμαρτον = γεγόνασιν θνητοί deuten will, wird man sagen, daß er das ᾧ auf ἐνὸς ἀνθρώπου bezogen und, je nachdem man πεσόντος temporal oder kausal nimmt, ἐφ' ᾧ = „nach welchem“ oder „wegen dessen“ verstanden hat. Doch wäre es immerhin auch nicht ganz ausgeschlossen, daß er es konjunkional verstand. In diesem Falle würde Chrys. einfach mit loser Zitation den Inhalt des ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον erläutern und sagen: „Was bedeutet: ‚weil alle sündigten‘? Als jener gefallen war, sind auch diejenigen, die nicht vom Baume gegessen haben, seinetwegen insgesamt sterblich geworden.“ Man kann zur Entscheidung zwischen diesen möglichen Auslegungen der Chrysostomusstelle nichts anführen als etwa die Tatsache, daß sie spätere, von Chrysostomus abhängige Griechen im Sinne der Beziehung auf Adam, so Johannes Damascenus im Sinne eines δι' οὗ⁵, Theophylakt im Sinne eines ἐπὶ τῷ Ἀδάμ⁶, verstanden haben, und daß auch das ἐξ ἐκείνου der Stelle selbst eher in die Richtung dieser Auffassung weisen möchte⁷.

¹) „Ἡ ἐκείνου ἀμαρτία τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους θνητοὺς τε ἐποίησε καὶ ἐπιρροεῖς διὰ τοῦτου περὶ τὴν ἀμαρτίαν εἶναι.“ A. a. O. 800.

²) O. 797.

³) Vgl. auch noch seine Auslegung zu v. 13. in der Th. das ἐφ' ᾧ π. ἡ. ebenfalls in einem Sinne anführt, der zeigt, daß er es auf die individuellen Sünden bezieht.

⁴) Migne, P. gr. 60, 474 (Hom. 10 in Rom.).

⁵) S. unten p. 123.

⁶) S. unten p. 126.

⁷) Es ist aber falsch, wie man früher oft tat, z. B. Bellarmin 342,

Jedenfalls aber ist es klar, daß Chrysostomus, mag er nun sonst eine Erbsünde gekannt haben oder nicht, unsern Vers nicht auf sie deutete. In einer auffällig freien Metonymie erklärt er das ἡμαρτον = „sie wurden sterblich“. So rückt er das ganze Sätzchen völlig auf das Gebiet der Sündenstrafe: er erklärt es vom Erbtod, nicht aber von der Erbsünde. Durch diese gleiche metonymische Erklärung aber gewinnt seine Auslegung zugleich auch etwas: dadurch, daß er das ἡμαρτον zwar nicht von der Erbsünde, aber auch nicht von der persönlichen Sünde erklärt, fällt bei ihm die Zwischenkausalität der individuellen Schuld weg¹, die von den bisherigen griechischen Kommentatoren an dieser Stelle immer in die sonst durchweg anerkannte kosmische Bedeutung des Adamsfalles eingetragen ward. Chrysostomus vertritt in der Auslegung zu unserm Abschnitt die Lehre eines direkten durch Adam für alle Geschlechter verursachten Erbtodes²: „Wie nun kam der Tod herein und herrschte er? Durch die Sünde des Einen³.“ Zu v. 14 bemerkt er: Adam heiße deshalb der Typus Christi, „ὅτι, ὥσπερ ἐκεῖνος [᾿Αδάμ] τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοι γε μὴ φαγοῦσιν ἀπὸ τοῦ ξύλου, γέγονεν αἴτιος θανάτου τοῦ διὰ τὴν βρώσιν εἰσαχθέντος, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοι γε οὐ δικαιοπραγήσασιν, γέγονε πρόξενος δικαιοσύνης⁴“. Wenn der Jude gegen die christliche Heilslehre einwendet: Wie konnte durch den einen Christus, der das Rechte tat, der Erdkreis gerettet werden? — dann kann man ihn nach Chrysostomus entgegenfragen: Wie konnte, als der eine Adam ungehorsam war, der Erdkreis verurteilt werden?⁵ „Als Adam starb, da sind wir alle ebenfalls sterblich geworden“, das empfindet Chrysostomus als eine Lehre, die der Apostel in unserem Abschnitt deutlich und in wiederholten Wendungen ausgesprochen hat⁶. Ja, diese direkte Kausalität der Sünde des Stammvaters in bezug auf den Tod aller Nachkommen hält er so sehr aufrecht, daß er sich sogar der Schwierigkeit bewußt wird, die sie dem menschlichen Denken macht, und, um der scheinbaren Ungerechtigkeit, die in einem (persönlich)

Chrysostomus unter diejenigen zu zählen, die das ἐφ' ᾧ 'disertis verbis explicant in quo Adamo' (Bellarmin).

¹) Man muß darin einen gewaltigen Schritt sehen, den das morgenländische Verständnis von Röm 5, 12 zum Augustinischen hin vorwärts gemacht hat. Vgl. auch Tennant 325.

²) Vgl. auch Förster a. a. O. 63 f.

³) Migne, P. gr. 60, 474.

⁴) A. a. O. 475.

⁵) A. a. O. 475.

⁶) A. a. O. 477: Ὅτι μὲν οὖν τοῦ ᾿Αδάμ ἀποθανόντος πάντες ἐγενόμεθα θνητοί, σαφὲς καὶ διὰ πολλῶν ἔδειξε. Mit großem Nachdruck betont Chrys., daß eine Sünde es war, die den Tod einzuführen vermochte: τὸν θάνατον καὶ τὸ κατὰκριμα ἴσχυσεν ἁμαρτία μία εἰσενεγκεῖν. P. 476.

unverschuldeten und doch Strafcharakter tragenden Sterben liegt, die Spitze zu brechen, eine Reihe von Gründen zusammenstellt, die beweisen sollen: „ὅτι οὐ μόνον οὐδὲν παρεβλάβημεν ἀπὸ τοῦ θανάτου τούτου καὶ τῆς καταδίκης . . . , ἀλλὰ καὶ ἐκερδάναμεν θνητοὶ γενόμενοι¹.“

Wie Chrysostomus zu v. 12 d durch ein bei ihm ganz ungewohntes Abgehen von der Wortbedeutung des ἀμαρτάνειν sich selbst des Zwanges beraubte, den Gedanken des Apostels bis zur letzten Konsequenz aufzuspüren, so deutet er auch das ἀμαρτωλὸς in v. 19 ganz in gleichem Sinne um. Daß um des Ungehorsams jenes Einen willen ein anderer Sünder werde, erscheint ihm ein unerträglicher und widerspruchsvoller Gedanke² und daher erklärt er ἀμαρτωλὸς = der Strafe verfallen und zum Tode verdammt³. Das fügt sich wieder gut in die Erbstrafenauslegung, die er dem ganzen Abschnitt gibt, und ist so ausdrücklich gegen die Idee einer ererbten, persönlich unverschuldeten Schuld, daß man von dieser Stelle aus am ehesten zweifeln möchte, ob er eine Erbsündelehre überhaupt gekannt hat⁴.

Die bedeutende Annäherung an den Augustinismus, welche in der Lehre eines direkten Erbtodes bei Chrysostomus die antioche-

¹) A. a. O. 478. Besonders deutlich tritt die Ausschaltung der individuellen Sünden in der Kausalität des Erbtodes bei Chrys. auch in seiner Auslegung zu v. 13 hervor, wo er fragt: „Wenn der Tod in der Sünde wurzelt, ohne Gesetz aber die Sünde nicht angerechnet wird, wie konnte [vor dem Gesetz] der Tod herrschen?“ und darauf die Antwort gibt: „Ὅθεν δῆλον, ὅτι οὐχ αὕτη ἡ ἀμαρτία ἡ τῆς τοῦ νόμου παραβάσεως, ἀλλ' ἐκείνη ἡ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, αὕτη ἦν ἡ πάντα λυμαινομένη. P. 475.“

²) τὸ ἐκ τῆς παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἀμαρτωλὸν γενέσθαι, ποίαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη; p. 477.

³) ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδικασμένοι θανάτῳ. p. 477. Auch Tixeront II 143 findet diese gewaltsame Deutung auffallend: « Il est singulier que lui, si littéral dans son exegèse, explique le peccatores du texte de saint Paul, Romains, V. 19, non dans le sens de coupables, mais dans le sens d'hommes condamnés au supplice et à la mort. »

⁴) Über die berühmte Streitfrage, ob Chrysostomus eine Erbsünde gekannt hat, s. schon Augustinus, Contra Julian. I 26 (Migne, P. lat. 44, 658); Bellarmin, De amissione . . . IV, 5, 373; ferner Turmel V 518 (mit Fußnote), 520, 523 f.; Förster 74, Chrys. Baur 283, bes. Bardenhewer Patrologie 313; Gesch. d. altkirchl. Literatur III 358 f. Bardenhewer urteilt jetzt (entgegen seiner eigenen früheren Ansicht, Patrologie² 1901, 299), daß Chrys. „im wesentlichen den Standpunkt Augustins“ vertrete, „wenn ihm auch die reichere und klarere Terminologie des jüngeren Lateiners noch nicht zu Gebote“ stehe. Er scheine auch „sagen zu wollen, daß die Sünde selbst auf die Nachkommen übergeht und ihnen von Natur anhaftet“. Altk. Lit. III 359. Vgl. auch noch Tixeront II 143 f., welcher skeptischer ist und (wohl mit Recht) zu einem bestimmten Urteil die Ausdrucksweise des großen Antiocheners « fort peu explicite » findet.

nische Exegese von Röm 5, 12 ff. vollzogen hatte, geht bei Theodoret von Cyrus, dem Schüler des Chrysostomus, wieder verloren. In ihm ist die morgenländische Exegese der abendländischen wieder so ferne wie je zuvor. Adams Sünde hat allerdings nach Theodoret, wie aus seiner Erklärung von Röm 5, 12¹ und aus andren Stellen² klar hervorgeht, nicht bloß Folgen für ihn, sondern auch für alle Nachkommen. Adam hat Gottes einziges Gebot im Paradiese übertreten und dafür den Tod verdient. „Alle nun, die von einem solchen abstammten, hatten eine sterbliche Natur³.“ Das klingt ganz nach Chrysostomus. Noch mehr scheint Theodoret in dessen Bahnen zu gehen, wenn er Wendungen schreibt wie zu v. 16, daß „damals, als der eine gesündigt hatte, das ganze Geschlecht die Strafe erhielt“⁴, oder zu v. 17, daß „ἐνὸς ἀνθρώπου παράβασις ἐκράτυνε τοῦ θανάτου τὴν δυναστείαν⁵.“ Allein solche Sätze hatten auch die griechischen Kommentatoren vor Chrysostomus schon manchesmal gewagt, ohne deshalb einen eigentlichen Erbtod zu lehren. Theodoret stellt sich auch darin ganz in ihre Reihe, daß er das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, das er als kausalen Konjunktionalsatz nimmt, wieder auf die persönlichen Sünden deutet: Die bleibende Wirkung der Adamssünde liegt ihm allein in der Vererbung einer durch die erste Sünde sterblich gewordenen Natur. Die Sterblichkeit bedingt die Notwendigkeit von Nahrung, Trank, Kleidung, Wohnung und aller Arten von Kulturgütern, dieses Bedürfnis wieder schließt die Versuchung zur Überschreitung des Mittelmaßes und damit die Sünde in sich. Daher kann der Apostel sagen, „daß, als Adam gesündigt hatte und wegen der Sünde sterblich geworden war, beides (sc. Sünde und Tod] auf das Geschlecht überging. Auf alle Menschen nämlich ging der Tod über, weil alle sündigten. Denn nicht wegen der Sünde des Stammvaters, sondern wegen der eigenen empfängt jeder das Urteil des Todes⁶.“ Diese Gedanken, die Theodoret zu v. 12 vorträgt, zeigen den großen Unterschied, der zwischen seiner und der augustinischen Auffassung von Röm 5, 12 ff. besteht. Zwischen Adams Sünde und unsern Tod, die nach Augustinus dadurch auf direktestem Weg verbunden sind, daß wir alle in und mit Adam ein für allemal ohne Rücksicht auf persönliches Verhalten sündig und damit des Todes schuldig ge-

¹) Migne, P. gr. 82, 100.

²) Migne, P. gr. 80, 1244 (in Ps 50, 7); ibid. 1326 (in Ps 60, 7 f.). Vgl. auch Tixeront III 208 f.

³) In Rom 5, 12 (Migne, P. gr. 82, 100): „Ἀπαντες ὡς ἐκ τοιούτου φύντες, θνητὴν εἶχον τὴν φύσιν.“

⁴) Migne, P. gr. 82, 101.

⁵) Migne, P. gr. 82, 101.

⁶) Migne, P. gr. 82, 100.

worden sind, fügt Theodoret eine ganze Kettenreihe von Mittelursachen, die alle nur im Individuum liegen: das Kulturstreben, dieses als Quelle der Begehrlichkeit, diese hinwiederum als Wurzel der Sünde, und dann erst die Sünde, d. i. die persönliche Schuld mit ausdrücklicher Ausschaltung der direkten Kausalität, der Adams-schuld, als Ursache unsres Todes¹. Immerhin ist es interessant, daß selbst Theodoret nicht bloß den Tod, sondern auch eine gewisse ethische φθορά, wenn auch nur sekundär-kausal und auf langem Umwege, bis zu Adams Sünde zurückleitet.

In v. 19 nimmt Theodoret das οἱ πολλοί nicht = πάντες, sondern von einer bloßen Vielheit = πολλοί². Indem er auf eine Reihe von hl. Männern hinweist, die auch unter dem Gesetz gerecht blieben, zeigt er, daß er das ἀμαρτωλοί lediglich auf diejenigen deutet, die es durch ihr persönliches Verhalten geworden sind.

Was Theodoret von dem Neuen, das Chrysostomus für das Verständnis von Röm 5, 12 gewonnen hatte, wieder preisgab, das scheint treuer der Patriarch Gennadius von Konstantinopel (458—471) festgehalten zu haben. Die Echtheit der von ihm in Katenen erhaltenen Fragmente vorausgesetzt³, erfahren wir aus einer Auslegung zu Röm 5, 13, daß er wie sein großer Vorgänger einen Tod kannte, der direkt, ohne Mittelursache, durch Adams Sünde verschuldet ist. „Von denen,“ schreibt er in diesem Scholion⁴, „die (weil sie die Natur des Stammvaters überkommen) sterben, stürzten sich die einen in den Tod, weil sie selbst Übertretungen begingen, die andern aber — dahin gehören die kleinen Kinder — einzig wegen des verdammenden Urteils über Adam (διὰ μόνην τοῦ Ἀδάμ τὴν κατὰ κρίσιν)⁵.“ Der Kommentar des Gennadius ist noch nach einer andern Seite interessant. Er zum erstenmal denkt ausdrücklich in der Erklärung unsrer Stelle auch an die kleinen Kinder. Mußte

¹) Vgl. auch Tixeront III 210, Note 1. Palmieri 505 sieht in Theodorets Worten zu v. 12: „Non propter primi parentis peccatum, sed propter suum unusquisque mortis decretum suscipit“ ganz im Gegensatz zu den obigen Darlegungen sogar eine „brevis et plena originalis peccati expositio“; Theodt. wolle nur sagen: „quod non propter peccatum personale Adami, sed propter illud, quod transivit in omnes et inest unicuique, moriuntur singuli“. Diese Deutung der Theodoretstelle ist, wie ich glaube, nicht möglich. Sie ist an sich gezwungen und hart, und die ganze Art, wie Thdt. das „suum peccatum“ im vorhergehenden aus der Begehrlichkeit abgeleitet hat, beweist unbedingt, daß er unter ihm nicht das „peccatum quod transivit“ versteht, sondern das peccatum personaliter commissum.

²) S. Migne, P. gr. 82, 102 f.

³) Vgl. darüber Bardenhewer, Patrol.³ 460.

⁴) S. Cramer 42 f.; Migne, P. gr. 85, 1672.

⁵) Vgl. auch zu v. 16 (Cramer 49; Migne a. a. O.): Μία . . , φησίν, ἡ ἀμαρτία τῆς κατακρίσεως πάντων αἰτία.“

sich ihm nicht eine Schwierigkeit ergeben, das ἐφ' ᾧ π. ἥμαρτον von den persönlichen Sünden zu erklären? Konnten unmündige Kinder individuell sündigen? Gennadius hat diese Schwierigkeit, die ihn, wenn er sie zu Ende gedacht hätte, wenn auch nicht grammatisch, so doch inhaltlich zur augustinischen Auffassung von 12 d hätte führen können. damit gelöst, daß er πάντες = plurimi, οἱ πολλοί nimmt. Wie in v. 15, so wolle Paulus auch hier nur eine Vielheit begreifen: „denn wie könnten die, welche weder zu handeln, noch zu unterscheiden und zu wählen fähig sind, einer Verfehlung schuldig sein?“¹ Das ἐφ' ᾧ nimmt auch er kausal².

Gegenüber der bisherigen griechischen Auslegung von Röm 5, 12 ff. tritt in Johannes Damascenus (etwa 700—?) insofern ein neues Moment auf, als er zuerst unter den Erklärern des Orients das ἐφ' ᾧ deutlich als Relativum nimmt und auf ἐνός ἀνθρώπου bezieht. Ἐπὶ versteht er aber nicht = ἐν, sondern = διὰ: „Τὸ ἐφ' ᾧ, ἀντὶ τοῦ, δι' οὗ³.“ Im übrigen ist er wie immer, so auch in der Er- rung unsres Abschnitts viel mehr Sammler als origineller und selbständig eindringender Exeget. Chrysostomus kehrt in ihm nicht nur in den Ideen, sondern durch ganze Sätze hin auch im Wortlaut wieder.

Es ist ganz nach Chrysostomus, wenn er sein ἐφ' ᾧ = δι' οὗ πάντες ἥμαρτον, das ihm bei wörtlicher Auffassung des ἀμαρτάνειν den Weg bis fast ganz an Augustinus heran geebnet hätte, zu einem γεγόνاسι ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί umbiegt⁴ und wieder ganz so, wie Chrysostomus getan hatte, erklärt auch er ἀμαρτωλοῖν in v. 19 = ὑπεύθυνοι τῷ διὰ τὴν ἀμαρτίαν θανάτῳ⁵. Von einer von Adams Fall her sich forterbenden, angeborenen ethischen Makel ist in der ganzen Auslegung des Damaszeners an keiner Stelle die Rede⁶.

¹) Vgl. bei Cramer 43; Migne a. a. O. 85, 1672.

²) Hier wäre auch ein kurzes Zitat bei Leontius Byzantinus († c. 543) einzufügen. In seiner Schrift Contra Nest. et Eut. lib. II (Migne, P. gr. 86, 1, 1332) sagt er: τὴν ἀρχὴν ὁ θάνατος διὰ τὴν ἀμαρτίαν εἰσέφρησε, καὶ διὰ πάσης κεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἐφ' ᾧ, κατὰ τὸν Παῦλον, πάντες ἥμαρτον. Das ἐφ' ᾧ ist hier, wie Origenes in Num XXII 3 ohne Beziehungswort und kann daher nur Konjunktion sein.

³) Migne, P. gr. 95, 477. Es wäre allerdings nicht absolut ausgeschlossen, daß Joh. das οὗ nicht auf ἀνθρώπος bezog, sondern als Neutrum auf den ganzen Satz: = durch welches Verhältnis, wodurch. Doch ist diese Beziehung, namentlich wegen der unmittelbar folgenden ausdrücklichen Nennung Adams ἐκείνου περὶ τούτου τοῦ Ἀδάμ weniger wahrscheinlich.

⁴) In einem Satz, der ganz aus Chrysostomus genommen ist. A. a. O. 477.

⁵) A. a. O. 481.

⁶) Vgl. auch Tixeront III 464. In der „πηγὴ γνώσεως“ (Lib II 30 bei Migne, P. gr. 94, 977) bezeichnet er auch eine moralische Verderbnis, „desiderium a Deo in materiam“ als Folge der Paradiesessünde. Vgl. auch Loofs 325.

In der dem Ökumenius v. Trikke zugeschriebenen katenenartigen Auslegung des Römerbriefs¹ und so auch in der von Cramer herausgegebenen Katene zum gleichen Brief² sind uns beträchtliche Reste eines Kommentars des Photius († 891) erhalten. Zu ἐφ' ᾧ würde nach einem Scholion bei Oekumenius der Patriarch geschrieben haben: „Ἐπὶ τούτῳ, φησί, συναποθνήσκουμεν τῷ Ἀδάμ, ἐφ' ᾧ καὶ συναμαρτάνομεν³.“ Grammatisch geht aus diesem Satz hervor, daß Photius das ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ, ἐφ' ᾧ, d. i. als kausale Konjunktion faßte. Inhaltlich muß man sich hüten, diese sehr augustinisch klingenden Worte von einem (einmaligen) Mitsündigen aller mit Adam im Sinne der Erbsündendogmatik zu verstehen. Gleich die folgenden Worte zeigen, daß Photius unter dem συναμαρτάνομεν unsre persönlichen Sünden versteht. „Jener“, so schreibt er, „machte den Anfang, wir aber bekamen von dort die Gelegenheit (ἀφορμή), wir hinderten das Böse nicht, sondern wir taten sogar mit (καὶ συνεργήσαμεν) und trieben es immer weiter⁴.“ So ist es wieder ganz im Sinne der Mehrzahl der griechischen Väter zu verstehen, d. h. es ist zwischenhinein die vermittelnde Kausalität der persönlichen Sünden zu denken, wenn Photius dort, wo er den Ausdruck τύπος in v. 14 erläutert, sagt, daß „ἐξείνος [sc. Ἀδάμ] αἴτιος ἀνθρώποις θανάτου“ wurde⁵. Nach ihm ist es geradezu ein bezeich-

¹) Ökumenius lebte um 600. Siehe Diekamp in den „Mitteilungen über den neuaufgefundenen Kommentar des Ökumenius“ Sitzungsber. der K. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901. 1046 ff.); auch Bardenhewer, Patrologie³ 492. Die bereits von Bardenhewer (s. außer a. a. O. schon in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 9 [895] 708 ff.) und Diekamp (a. a. O.) angenommene Unechtheit seiner Kommentare zur Apg. zu den paul. und kath. Briefen ist durch die neuesten Untersuchungen Staabs (s. Pauluskatenen 93 ff., bes. 183 ff.) zur endgültig gefestigten These geworden. Durch die Güte des H. Privatdozenten Staab war es mir möglich, die in folgenden benützten Erklärungen des Photius und Ökumenius zu Röm 5. 12 in einer Photographie des wertvollen Cod. Vat. graec. 762 (f. 46^r u. 45^v) — s. über den Cod. Staab 11 — zu vergleichen und als dem Photius, bezw. Ökumenius zugehörig nachzuweisen. Speziell über die Photiana vgl. Staab 197 f.

²) Die hierin sich findenden Bruchstücke sind auch zusammengestellt bei Migne, P. gr. 101, 1233 ff.

³) Migne, P. gr. 118, 416.

⁴) A. a. O. Die diesem Zitat aus Photius in der Pseudo-Ökumenius-Katene vorausgehenden Worte: Ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον. Ἐφ' ᾧ ὁ Ἀδάμ, ἡ δὲ δι' οὗ ὁ Ἀδάμ ἢ ὅτι ἐπ' αὐτῷ καὶ ἄλλοι können natürlich nicht der gleichen Feder entstammen wie die obige Auslegung und daher nicht dem Photius zugeschrieben werden, dem sie nach der Druckweise von Migne zuzugehören scheinen. Diese Worte stammen vielmehr vermutlich vom unbekannten Verfasser der Katene selbst. Er will mit ἐφ' ᾧ . . . einen neuen Abschnitt beginnen, nämlich die Erklärung von 12 d, und führt zuvor einige mögliche Ansichten an, um dann diejenige des Photius vorzutragen.

⁵) Cramer 55; Migne, P. gr. 101, 1233.

nender Unterschied zwischen dem Werke Adams und dem Werke Christi, daß der von Adam ausgehende Fluch wirksam wird, weil „auf der Seite des Schlechten die Vielen mit dem Einen mitwirkten, indem sie selbst an den Schlechtigkeiten Anteil nahmen (ἐπὶ τὸ μετασχεῖν αὐτοῖς τῶν κακῶν)“, während Christi Gnade alles ganz allein wirkte — „οὐδείς συνέπραξεν“¹.

Bischof Ökumenius von Trikkala selbst hat, wenn das mit seinem Namen gezeichnete Fragment zu 5, 12, das sich bei Pseudo-Ökumenius findet, echt ist², die Sünde Adams nicht bloß, wie Photius, als die ἀρχή, sondern auch als die αἰτία unsres Sündigens bezeichnet. „Er (Adam) hat den Anfang gemacht und die Ursache gegeben, daß wir alle nach seiner Ähnlichkeit sündigen“³. 12 d hat nach ihm den Zweck zu verhüten, daß jemand Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit mache, weil — nachdem Adam gesündigt hat — wir sterben müssen⁴. Eine solche Anklage abzuwenden füge der Apostel den Zusatz bei: „weil alle sündigten“. Schon daraus geht hervor, daß Ökumenius das Sätzchen von den persönlichen Sünden versteht. Ökumenius betont zwar die Kausalität der Adamssünde in bezug auf den Tod der Nachkommen sehr stark: wir sterben „διὰ τὴν τοῦ Ἀδάμ κατάκρισιν“⁵ oder noch entschiedener: „οὐ τοσοῦτον διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, ὅσον διὰ τὸν Ἀδὰμ, χώραν δεδωκότα τῷ θανάτῳ ἐκ τῆς παρακοῆς“⁶. Wollte man aber auf Grund solcher Sätze sagen, er verstehe Pauli Worte etwa wie Chrysostomus von einem direkten Erbtod, so würde man ihn trotzdem mißverstehen; denn er legt ein ebenso starkes Gewicht auch auf die zweite Kausalität, diejenige der persönlichen Sünde. Zu v. 13 hebt er die Umsicht hervor, mit welcher Paulus schreibe. Damit wir ja nicht glauben, wir erlitten ein Unrecht, indem wir wegen eines andern sterben (δι' ἄλλον ἀποθνήσκοντες), sage er: „Es war Sünde in der Welt, wenn sie auch nicht angerechnet wurde.“ „Also nicht bloß wegen Adams, sondern wegen unsrer Sünde sterben wir (Τοιγαροῦν οὐ μόνον διὰ τὸν Ἀδὰμ, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀποθνήσκομεν)“⁶. Die beiden Schwesterkausalitäten erscheinen nochmals deutlich in einem dritten Fragment des Ökumenius, das zu v. 15 gehört, und in dem er sagt, daß der Tod, der von Adam den Anfang genommen hatte,

¹) Cramer 47, Migne, P. gr. 101, 1233.

²) Migne, P. gr. 118, 416. Nach Diekamp a. a. O. 1046 haben die Fragmente mit dem Lemma Οἰκουμένιου die in den angeblichen Ökumeniuskommentaren zu den paulinischen Briefen vorkommen, einen von Fall zu Fall zu prüfenden Anspruch auf Echtheit. Vgl. auch Staab 98 f.

³) A. a. O. 416.

⁴) ὅτι τοῦ Ἀδάμ πταίσαντος ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν. A. a. O.

⁵) A. a. O.

⁶) A. a. O. 420.

auch unser aller sündiges Verhalten als Mithilfe erhielt, auf daß er über alle Macht habe, er, der durchaus keine Gewalt haben sollte, wenn die Menschen von aller Befleckung rein geblieben wären¹. Das ist stets die gleiche griechische Exegese zu Röm 5, 12 ff.: Adam ist die Ursache unsres Todes, weil er durch seine Sünde Anlaß gab, daß überhaupt ein Todesurteil über die Sünde gesprochen wurde; unsre eigene persönliche Sünde ist die Ursache unsres Todes, weil sie uns zu Genossen des sündigen Adams macht — vielleicht darf man es als den griechischen Gedanken bezeichnen: weil sie das in Adam ein für allemal über die Sünde ausgesprochene Todesurteil für den Einzelnen persönlich aktuell macht. Die tatsächliche, erfahrungsgemäße Unrichtigkeit dieses zweiten Satzes, da ja auch diejenigen, die nicht persönlich zu sündigen vermögen, z. B. die unmündigen Kinder, dem Gesetze des Todes unterstehen, ist Ökumenius nicht und überhaupt kaum je einmal der griechischen Auslegung zum Bewußtsein gekommen.

Aus dem Beginn des zweiten Jahrtausends n. Chr. sind uns noch zwei griechische Kommentare überliefert: derjenige des Theophylakt (11. Jahrh.)² und derjenige des Euthymius Zigabene (12. Jahrh.)³. Eine gemeinsame Eigenschaft beider ist ihre starke Abhängigkeit von Chrysostomus⁴.

Theophylakt erklärt ἐφ' ᾧ π. ἡμαρτον als ἐπὶ τῷ Ἀδὰμ πάντες ἡμαρτον⁵. Er hat also (wie wir es auch schon bei Joh. Damasc. fanden) das ᾧ auf ἀνθρώπος zurückbezogen. In welchem Sinne er das ἐπὶ nahm, ist schwer zu sagen. Der lateinische Übersetzer übertrug es mit in (Adamo omnes peccaverunt). Aber das ist wohl sicher eine sprachlich unmögliche Deutung: in diesem einschließenden Sinn konnte der Grieche nicht ἐπὶ (statt ἐν) schreiben. Da Theophylakt alsbald das ἐπὶ τῷ Ἀδὰμ mit dem „πεσόντος

¹) A. a. O. 424: „Ὅτι ὁ μὲν θάνατος ὁ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ λαβὼν συνέργειαν ἔσχε καὶ τὴν ἡμῶν ἀπάντων ἀμαρτίαν, ἵνα κατὰ πάντων ἰσχύῃ, οὐ πάντως ἰσχύειν μέλλον, εἰ καθαροὶ παντὸς οὗτου ἔμειναν οἱ ἄνθρωποι.“

²) Theophylakt war Erzbischof von Achrida (Bulgarien). Krumbacher nennt ihn „einen der bedeutendsten Theologen des 11. Jhrh.“ in K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (Handb. d. klass. Altertumswiss. von J. Müller IX 1). 2. Aufl. bearbeitet von A. Ehrhard u. H. Gelzer, München 1897, 463. Der Römerbriefkommentar findet sich abgedruckt bei Migne, P. gr. 124. Vgl. noch Staab 213.

³) Bei Migne nicht erschienen. S. aber Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβίνου ἐρμηνεῖα εἰς τὰς 13' ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς Ζ' καθολικάς, Athen 1887. (Römerbrief Bd. 2 p. 5—185). Vgl. über den Kommentar, den ich leider nicht zur Verfügung hatte, Lagrange, Epître aux Rom. S. VIII, auch Sanday-Headlam C.

⁴) S. zu Theophylakt: Krumbacher a. a. O. 192; zu Euthymius: Sanday-Headlam a. a. O.

⁵) Theophylacti Opera II 38.

γὰρ ἐκείνου“ des Chrysostomus umschreibt, so dürfte man am richtigsten annehmen, daß er die Präposition in dem kausalen Sinn verstand, den sie oft hat: = wegen, um . . . willen. Das ἥμαρτον nimmt er wie Chrysostomus = γεγόνασι θνητοί und vertritt wie dieser die Auslegung vom direkten Erbtod¹. Ἐπὶ τῷ Ἀδὰμ πάντες ἥμαρτον ist ihm etwa = wegen Adams sind alle sterblich geworden. In dem kurzen Zusatz, welchen zuletzt Theophylakt dem, was er zu 12 d wörtlich aus Chrysostomus herübergenommen hatte, noch anfügt, tut sich die ganze Kluft auf, die zwischen der griechischen und augustinischen Auffassung unsrer Paulusperikope besteht: Nach Augustinus tragen alle die Strafe der Adamssünde, weil alle die Ursünde selbst geerbt, in und mit Adam, dem Stammhaupt, wirklich selbst gesündigt haben und mitsündig geworden sind; nach Theophylakt dagegen bekommt es durch die wirkliche Strafverteilung, nämlich dadurch, daß alle die Erbstrafe tragen, bzw. „als jener gefallen war, sterblich geworden sind“, nur den Anschein, ist es nur ganz so, „ὥς ἂν καὶ αὐτοὶ παίσαντες, διότι ἐκεῖνος ἔπταισεν“ — „als ob auch sie gefallen wären, weil jener fiel“².

Aber ist es nicht ganz nach Augustinus, wenn Theophylakt zu v. 13/14 von solchen schreibt, welche zwar nicht selbst ein Gesetz übertreten haben (weil es noch keines gab), „aber dennoch nach der Ähnlichkeit der Übertretung Adams gesündigt haben“³, die „Teilnehmer am Falle Adams als des Stammvaters geworden sind“⁴, und wenn er sagt, daß „der alte Adam alle wegen seines eigenen Falles straffällig (schuldig) gemacht habe, wenn sie auch nicht [selbst] gefehlt hätten“⁵? Man muß gestehen, daß hier die Ausdrucksweise augustinischer ist als je in der griechischen Auslegung, und man wird es am besten damit erklären, daß in jener späten Zeit bereits Redeweisen der westlichen Erbsündetheologie nach dem Osten vorgedrungen und in die östliche Exegese von Röm 5, 12 aufgenommen worden waren. Allein der Inhalt des augustinischen Dogmas und das volle Verständnis des Paulus steht auch hinter diesen Formen noch keineswegs. In der Sache ist zwischen Theophylakt und Augustinus

¹) Vgl. auch zu v. 13 (a. a. O. 38): „... λείπεται τὴν τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτίαν εἶναι ταύτην, δι' οὗ ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν;“ zu v. 15: „Ἡ ἁμαρτία τοσοῦτον ἴσχυσεν, ὥστε ἐνὸς παίσαντος πάντας τοὺς ἐξ ἐκείνου, καίτοι μὴ παίσαντας, κατακριθῆναι. (A. a. O. 39.)

²) A. a. O. 38.

³) „... μὴ ἁμαρτόντας μὲν ὅσον τὸ ἐφ' ἑαυτοῖς ὁμως μέντοι ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ἁμαρτήσαντας.“ A. a. O. 38.

⁴) „... κοινωνοὺς γενομένους ἐκείνῳ τοῦ πταίσματος ὡς προπάτορι.“ A. a. O. 38.

⁵) „... ὁ παλαιὸς Ἀδὰμ πάντας ὑποδίκους ἐποίησε τῷ οἰκείῳ πταίσματι, καίτοι μὴ πταίσαντας.“ A. a. O. 38.

auch in solchen Wendungen ein ebenso großer Unterschied wie zwischen dem obigen „ὥς ἂν παισάντες, διότι ἐκεῖνος ἔπαισεν“ und einem „παισάντες (ἀμαρτόντες), ὅτε ἐκεῖνος ἔπαισεν (ἡμαρτεν)“, das etwa Augustinus dafür geschrieben hätte. Man erinnere sich, daß Theophylakt in diesem Zusammenhang ἀμαρτάνειν gar nicht so eindeutig im Sinne von „Sündigen“ nimmt, sondern wie Chrysostomus im übertragenen Sinn von etwa = „Sündenstrafe erleiden“ deutete¹. Außerdem zeigt der Zusammenhang, daß es dem Erklärer bloß darum zu tun ist, zu betonen, daß die vor dem Gesetz lebenden Menschen wegen der Sünde Adams starben². Er betrachtet also die „κοινωνία τοῦ παίσματος“ nicht nach der Seite eines aus der Ursünde entstandenen, dem Stammvater und den Nachkommen gemeinsamen, sich forterbenden Sündenhabitus, sondern nach der Seite der gemeinsam getragenen Straffälligkeit. Theophylakt versteht die Stelle des Apostels von einer Erbstrafe (ὁ παλαιὸς Ἀδὰμ ὑποδίκους ἐποίησε πάντας τῷ οἰκείῳ παίσματι), aber nicht von Erbsünde. Ja, dort wo er am meisten Gelegenheit gehabt hätte, sich ganz zu Augustinus zu stellen, in der Erklärung von v. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, da geht er mit seinem berühmten Meister und ganz in der Richtung unsrer Annahme, daß er nur die Erbstrafe kenne, der Erbsündelehre dadurch aus dem Wege, daß er ἀμαρτωλοὶ = „ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ κατάδικοι θανάτου“ erklärt³.

Während aber immerhin in Theophylakt die griechische Erklärung nahe an Augustinus herantrat, gibt Euthymius Zigabene zu 12 d eine Erklärung, welche zeigt, daß er nicht nur den Zusammenhang zwischen Adams Sünde rein imitativ faßt, sondern auch die Ursache des Todes wieder in den persönlichen Sünden sucht. Nach ihm ging der Tod auf alle über, „διότι πάντες ἡμαρτον ἀκολουθήσαντες τῷ προπάτορι κατὰ γὰρ τὸ ἀμαρτῆσαι“⁴.

¹) Vgl. seine Erklärung zu 12 d.

²) Vgl. die ganze Erklärung zu v. 13 f.

³) A. a. O. 40.

⁴) Zitiert bei Sanday-Headlam 134. Die Exegese, welche Ephräm der Syrer (siehe S. Ephräm Syri commentarii in epistolas divi Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati. Venedig 1893) den Versen Röm 5, 12 ff. gibt, ist der griechischen Auslegung verwandt. Zu v. 12 schreibt er (p. 14): „Sic et per omnes homines haec eadem mors propagata est, omnes enim tunc maiores tunc minores peccando peccaverunt.“ In v. 19 zitiert er das erste Glied, ohne eine Erklärung beizufügen; daß er aber das in dem Verse ausgesagte ursächliche Verhältnis zwischen dem „Einen“ und der allgemeinen Sündhaftigkeit bzw. Gerechtigkeit nur imitativ faßt, ersieht man aus dem Zusatz, den er zu unius oboedientia (19 b) macht: „qui fuit iisdem bonorum exemplum.“ Das ist ganz die pelagianische Erklärung dieses Verses.

Unter den griechischen Erklärern von Röm 5, 12 – 21 heben sich so deutlich zwei Gruppen ab:

Die erste, zahlreicher vertretene Gruppe deutet das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον von den persönlichen Sünden. Zwischen Ursünde und Erbtod, die beiden Glieder, die Paulus am unmittelbarsten in v. 15 nebeneinanderstellt: τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον — fügen sie ein Mittelglied: durch des Einen Fall sterben alle, weil alle selbst ebenfalls sündigen. So ferne diese Exegese der des hl. Augustinus zu stehen scheint, es führt doch immerhin auch von ihr eine Linie zu ihm. Denn viele dieser griechischen Erklärer denken sich, wie wir sahen, eine ethische φθορά von der Ursünde ausgehend, die sie zwar nie selber als Sünde und Schuld bezeichnen, in der sie aber eine Quelle des individuellen Sündigens erblicken. So ist also auch für diese griechischen Erklärer Adams Sünde die Ursache einer gewissen Gottwidrigkeit des Geschlechts geworden.

Die zweite Gruppe — man könnte sie semiaugustinische nennen — Chrysostomus, Damascenus, Theophylakt — läßt dieses Mittelglied weg. Die Kausalität zwischen Ursünde und Erbtod, die der Apostel in v. 15 als eine direkte aufgestellt hat, läßt sie auch wirklich als eine direkte stehen. Konsequent müßte diese gleiche Gruppe auch die Kausalität von v. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί ebenso als eine direkte auffassen. In der Tat tut sie das — aber es ist bezeichnend: hier an dem Punkte, wo sie daran wäre, Augustinus unmittelbar die Hand zu reichen, tritt die griechische Exegese stets scheu vor der letzten Konsequenz zurück, die sich aus dem Paulustext ergäbe¹. Wir haben gesehen, mit welcher gewaltsamen Umdeutung des ἁμαρτωλοὶ Chrysostomus und die späteren Schüler seines Kommentars die augustinische Folgerung aus v. 19 umgingen, und wir haben ferner gesehen, daß sie diese gleiche Gewalt auch an dem ἥμαρτον von 12 d übten.

§ 6. Die Auslegung der Stelle bei den Lateinern bis zu Erasmus.

Die Geschichte von Röm 5, 12 – 21 beginnt im Abendland mit der altlateinischen Übersetzung oder Prävulgata. Sie gibt das ἐφ' ᾧ π. ἥμαρτον mit in quo omnes peccaverunt wieder. Es ist nun die Frage, ob sich mit diesem Text Augustins auch schon in jener frühen Zeit die Auffassung Augustins verband, oder, konkreter gesprochen, ob schon der alte Übersetzer das in quo als Relativum

¹) Wie Bartmann I 296 richtig bemerkt, mag ein bedeutender Grund dafür, daß die Griechen die Sünde so sehr als Selbstschuld betonen und nicht zum Bekenntnis der Sündhaftigkeit der Natur gelangten, in ihrem Gegensatz zum Manichäismus liegen.

nahm und auf ein Substantiv zurückbezog, oder ob er es noch als Konjunktion faßte und das Mißverständnis erst beim Ambrosiaster liegt.

Für die Beantwortung dieser Frage scheint mir die Beobachtung von Bedeutung zu sein, daß lateinische Schriftsteller auch dort das in quo einfachhin stehen lassen, wo infolge von gekürzter Zitation des Verses das Beziehungswort unus homo weggefallen ist¹. Das dürfte zum mindesten zeigen, daß die relative Auffassung nicht nur keineswegs notwendig mit dem in quo verbunden war, sondern daß dieser Ausdruck auch in Wirklichkeit durchaus nicht allgemein als maskulines Relativum gefühlt wurde. Dazu kommt die Tatsache, daß sich in quo im Latein jener alten Zeiten offensichtlich in konjunktionalem Sinne (als Neutrum aufgefaßt — ohne bestimmtes Beziehungswort) findet. Loofs hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei Priscillian († 385) dieser Ausdruck sehr häufig in der Bedeutung „wobei“, „unter welchen Umständen“, ja fast = „und deshalb“ gebraucht wird². Eine Prüfung der Stellen bestätigt diese Wahrnehmung Loofs'³. Nun ist allerdings dieses „unter welchen Umständen“ oder „und deshalb“ für in quo eine Bedeutung, die sich schlecht in den Zusammenhang unsrer Stelle fügt. Allein wir haben gar nicht einmal nötig, bis zu Priscillian herabzugehen, die Prävalgata selbst weist eine Verwendung des in quo auf, die uns einen noch besseren Fingerzeig zu geben vermag, wie etwa der Übersetzer auch in Röm 5, 12 diese zwei Wörter aufgefaßt hat. Denn wenn er in Röm 8, 3 ein nach der großen Überzahl der Exegeten kausales und konjunktionales ἐν ᾧ⁴ und ebenso in Phil 3, 12 ein ebensolches ἐφ' ᾧ⁵ mit in quo wiedergibt, dann liegt es doch unmittelbar und fast zwingend nahe, anzunehmen, daß er auch in Röm 5, 12 dieses gleiche in quo, für das gleiche ἐφ' ᾧ gesetzt, in keinem andern als in kausal-konjunktionalem Sinne verstehe⁶.

¹) S. oben p. 112, Note 2 (über Rufins Übersetzung zu Origenes). Pacian (4. Jhrh.) nimmt in quo = enim. Sermon. de bapt. 2 (Migne, P. lat. 13, 1090 f.) s. unten p. 132 Note 1.

²) F. Loofs, Theol. Literaturzeitung 15. Jhrg. 1890, 16; vgl. auch E. Schürer, ebd. 24. Jhrg. 1899, 613. Den Hinweis auf diese Notizen verdanke ich meinem hochverehrten Lehrer H. Geheimrat Bardenhewer.

³) Siehe Priscillian, quae supersunt ed. Schepps. Vindobonae 1889 (Corp. Script. Eccles. Lat. XVIII) 214 den Index „in quo“.

⁴) Sickenberger 208: „auf Grund des Umstandes, daß“; Lagrange 192: «parce que».

⁵) Vgl. Bisping, Exeget. Handb. z. den Briefen d. Ap. Pls. II 2, Münster 1855, 199; Meinertz, Die Gefangenschaftskriefe des hl. Pls., Bonn 1917, 132.

⁶) Also in dem Sinne von eo quod, das er 2 Kor 5, 4 für ἐφ' ᾧ wählte. Diese Auffassung des in quo in der altlateinischen Übersetzung

Während die griechische Theologie den von Adam ererbten Schaden des Individuums stets mehr unter dem Gesichtspunkt der Strafe als dem der Sünde genommen hatte, hat das abendländische Denken das große Dogma von Röm 5, 12 ff. von Anfang an mit klarerer Konsequenz erkannt und mit größerem Mute ausgesprochen. Den Gedanken, daß in Adams Ungehorsam wir selbst alle ungehorsam gewesen und sündig geworden sind, welchen Irenäus zunächst an 5, 19 anknüpfte, haben die Tertullian, Cyprian, Ambrosius u. a. bewahrt und weitergebildet. Tertullian fügt die Idee des „vitium originis“¹ und des „in der Wurzel verderbten Geschlechts“² neu hinzu, Cyprian sagt an einer berühmten Stelle seines Briefes an Fidus, daß das neugeborene Kind „nihil peccavit nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit“; man dürfe es nicht von der Taufe zurückhalten, vielmehr könne es gerade dadurch leichter Sündenvergebung erlangen, weil ihm „non propria, sed aliena peccata remittuntur“³. Ganz wie Tertullian und Cyprian kennt auch Ambrosius eine angeborene Sündenmakel und es ist bei ihm feststehende Lehre, daß jeder Mensch infolge der Sünde Adams der Schuld verhaftet ist: „Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt“⁴ oder noch deutlicher an einer andern Stelle: „Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam; . . . in illo culpae obnoxius, morti debitus . . .“⁵.

ist z. B. derjenigen Turmels entgegengesetzt, welcher (V 515) schon beim Verfasser der *Itala* einen Einfluß des Irenäus wahrscheinlich findet. Vgl. aber Prat, *La théol. d. s. P. I* 256, Note B.

1) De anima 41: „Malum igitur animae . . . ex originis vitio antecedit.“ (CSEL XX 368).

2) De testim. 3: „[Satanas] per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit.“ (CSEL II 138). Die Einbeschlossenheit des Geschlechts in Adam betont Tertullian nicht in dem Maße, wie Irenäus, aber er kennt sie: „Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur.“ De anima 40, CSEL II 367; vgl. auch Turmel V 513 und Harnack I 555; III 21 Note 2.

3) Ep. 64, 5 (CSEL III, 2 p. 721); vgl. auch Seeberg I 537, der diese Stelle ebenfalls so interpretiert: „Nicht eigene, sondern fremde Sünde liegt auf dem Neugeborenen, d. h. die eigentliche Erbsünde besteht in der Übernahme der Adamsschuld.“ Es ist m. E. unbegründet, wenn Turmel V 515 in dem *aliena peccata* eine Verdunkelung der Erbsündelehre erblickt. — Vgl. auch Cypr., De op. et el. 1 (CSEL III, 1 p. 373), wo Cypr. sagt, daß der Heiland auf Erden „sanasset illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset“. Über seine Erbsündelehre s. auch Tixeront I 391 (etwas einschränkend).

4) In Lk 7, 234 (CSEL XXXII, 3 p. 387).

5) De excessu fratris sui Sat. II, 6 (Migne, P. lat. 16, 1374). Tixeront II 279 sagt zu diesen Worten mit Recht: « Ici la solidarité

Wie weit und wie früh sich diese Gedanken nun speziell mit der Exegese von Röm 5, 12 verbanden und namentlich, zu welcher Zeit sie zum ersten Male anfangen, auf die Auffassung des in quo einzuwirken, können wir wegen des Mangels früherer abendländischer Äußerungen über Röm 5, 12 d nicht mit Sicherheit sagen¹. Da aber die Entwicklung sogar bei Augustinus noch fließt, die Beziehung auf unus homo auch bei ihm, wie wir sehen werden, durchaus nicht von Anfang an feststeht, so darf man vielleicht schließen, daß diese Exegese zu Augustinus' Zeiten erst jung war. und so mag in der Tat Ambrosiaster der allererste gewesen sein, der — einem richtigen Gedanken folgend, aber ein falsches philologisches Mittel ergreifend — die Schwierigkeit, welche die Beziehung des peccaverunt auf die persönlichen Sünden immer notwendig dem Zusammenhang der Parallele bereiten muß, damit löste, daß er in quo = in

de tout homme avec Adam n'est plus seulement dans la peine: elle est dans la faute.» Vgl. auch Loofs 337; Niederhuber 46. Sehr augustinisch ist auch, was Ambrosius in der Apol. proph. Dav. 11. 56 (CSEL XXXII. 2 p. 337) zu Ps 50, 7 schreibt: „Antequam nascimur, maculam contagio et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam . . . nec hic declaravit [David] utrum in delictis suis mater pariat an iam sint aliqua delicta nascentis. Sed vide ne utrumque intelligendum sit.“ So kann Tixeront a. a. O. 279 treffend sagen, es sei schwer, sich mehr Augustinus zu nähern, als es hier der hl. Ambrosius tue, und ein so guter Kenner des Heiligen wie Niederhuber 450 stellt fest, „daß bei Ambrosius die Auffassung vom Wesen der sog. Erbsünde in dem Sinne, wie sie nach ihm Augustin noch klarer formulierte und konsequenter und spekulativ tiefer begründete, mit deutlich ausgeprägten Zügen vorliegt“. Vgl. auch noch Tennant 340 und Mausbach II 145 f. Andre voraugustinische Zeugen solcher Gedanken z. B. Hilarius († 367), Pacian († etwa 390) s. bei Tixeront II 278. Auch Hieronymus († 420) kennt schon in seinen dem Streit zwischen Augustinus und Pelagius vorausgehenden Schriften die Erbsünde. So schreibt er in dem um 394 verfaßten Kommentar zu Jonas (in Jon. 3. 5; Migne, P. lat. 25, 1195) unter Berufung auf Job 14. 4: „Si enim stellae non sunt mundaе in conspectu Dei, quanto magis vermis et putredo et hi, qui peccato offenditis Adam tenentur obnoxii.“ Damit hat er bereits damals ebensoviel gesagt, wie wenn er im Jahre 415 in seinem Dialogus contr. Pel. (III 18. Migne, P. lat. 23, 614), in dem er bereits Augustins erste Schriften gegen den Pelagianismus kennt, schreibt, daß „omnes homines aut antiqui propagatoris Adam aut suo nomine tenentur obnoxii“ und damit das Recht der Kintertaufe verteidigt.

¹) Eine vereinzelte Zitation von Röm 5, 12 findet sich bei dem eben erwähnten, dem Ambrosiaster etwa zeitgenössischen Pacian (Sermo de bapt. cap 2; Migne, P. lat. 13, 1090 f.): „Adam postquam peccavit . . . addictus est morti. Haec addictio in genus omne defluxit. Omnes enim peccaverunt ipsa iam urgente natura, sicut Apostolus dicit: Quia per unum hominem peccatum introivit, et per delictum mors, et sic in omnes homines devenit, in quo omnes peccaverunt.“ Die Auslegung des spanischen Bischofs ist ganz griechisch; in quo omnes peccaverunt umschreibt er mit einem omnes enim peccaverunt.

quo Adamo nahm. Er wurde so der Inspirator einer ganz neuen Erklärung von 12 d, und zwar einer Erklärung, die — man wird ihr diesen Vorzug immer einräumen müssen — zum ersten Male das ἐφ' ᾧ π. ἡμαρτον von einem rätselhaften, eine „Antinomie“ schaffenden¹, „störenden Nebengedanken“² zu einem organischen Glied der Parallele erhebt und der ganzen Parallele einen glatten, ungebrochenen Gedankengang gibt. Man darf in dieser Exegese Ambrosiasters auch dann einen bedeutenden Fortschritt für das Verständnis der schwierigen Paulusperikope sehen, wenn sie vorerst noch an einer sprachlich unmöglichen Auffassung haftet. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß es die Theologie des hl. Irenäus gewesen sein mag, welcher der gelehrte Exeget nicht bloß die Vorstellung entnahm, sondern die ihn darüber hinaus auch wohl zu seinem sprachlichen Mißgriff verleitete³. Für einen, der die Gedankenwelt des großen Lyoners kannte, muß es ja wirklich durchaus verführerisch gewesen sein, das in quo auf unum hominem zu beziehen und so mit einem Schlag die inhaltliche Schwierigkeit der Stelle zu beheben und zugleich das irenäische ἐν Ἀδὰμ προσκόπτειν = ἀμαρτάνειν in den Paulustext selbst wörtlich hineinzubekommen. Ob schon Ambrosiaster auch die oben behandelte Stelle des Origenes zu Röm 5, 12 a gekannt hat⁴, möchte ich bezweifeln. Das charakteristische „in lumbis Adae“ findet sich bei ihm noch nicht.

Die Beziehung des in quo auf homo ist nun bei Ambrosiaster, oder vielleicht darf man jetzt sagen Evagrius⁵, vollkommen deutlich. Er schreibt: „In quo i. e. in Adam omnes peccaverunt und recht-

¹) So empfindet es vielfach die moderne Exegese wieder, die das ἡμαρτον auf die persönlichen Sünden deutet. Vgl. z. B. vorderhand Feine, Ntl. Theol. 319 ff.

²) So z. B. Lietzmann 27: „ein mehr störender als fördernder Nebengedanke.“

³) S. oben p. 110.

⁴) S. oben p. 113.

⁵) „Ambrosiaster“ schrieb unter Papst Damasus (366—384), wie er zu 1 Tim 3, 14 (Migne, P. lat. 17, 371) selbst bezeugt. Über die „Ambrosiasterfrage“ d. i. die Frage, wer der Verfasser der Kommentare zu den 13 Paulinen (ohne Hebr.) ist, die unter den Werken des hl. Basilius überliefert sind, s. ausführlich Bardenhever III 520—522. Zu der dort angegebenen Literatur kommt jetzt noch vor allem hinzu G. Morin O. S. B. Qui est l'Ambrosiastre? Solution nouvelle. (Rev. Bén 31 [1914—1919] 1—34), der die Hypothese vertritt, Ambrosiaster sei der Bischof Evagrius von Antiochien († 393), der Übersetzer der Vita Antonii, und geradezu sagt: «Je me crois autorisé à affirmer, non pas que l'Ambrosiaster peut être, mais qu'il Est Euagrius d'Antioche.» Alex. Souter (The identity of the „Ambrosiaster“. A fresh suggestion. Exp. VII [1914] 232) findet, ohne sich jedoch vollständig für die Hypothese festzulegen, Morins Beweis 'powerful.' Vgl. jetzt auch A. Souter, The earliest latin commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1927, 48 f.

fertigt die maskuline Form des Ausdrucks: „Deswegen sagte er in quo, obwohl er vom Weibe spricht¹, weil er es nicht auf die Art, sondern die Gattung bezog².“ An diese philologische Bemerkung fügt er sodann seine berühmt gewordene dogmatische: „Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes³.“ In diesen Worten findet sich im wesentlichen sowohl die Lehre Augustins, als auch seine Sprache bereits vor⁴. Nicht nur hat dieser große Lehrer der Erbsünde das „peccare in Adam quasi in massa“ gedanklich voll aufgenommen und ihm in seinen Schriften unzähligemal inhaltlich ganz gleichwertige Parallelen gegeben⁵, sondern er zitiert auch einmal diese ganze Stelle des „Sanctus Hilarius“ und findet in ihr ein volles Verstehen des paulinischen Textes und infolgedessen einen deutlichen, stets gültigen Fingerzeig für die rechte Auffassung des in quo omnes peccaverunt, einen Urtyp der Erklärung⁶.

In der weiteren Auslegung des Abschnitts treten aber doch manche Punkte hervor, die beweisen, daß Ambrosiaster noch nicht Augustinus ist. Noch innerhalb der Erklärung von 12 d schränkt Ambrosiaster den aus der Erbsünde folgenden Tod auf den leiblichen Tod ein. „Der Tod aber“, so schreibt er, „ist die Auflösung des Leibes, wenn die Seele vom Leib getrennt wird. Es gibt auch einen andern Tod, den sog. zweiten in der Hölle, den wir nicht wegen Adams Sünde erleiden, sondern der auf deren Veranlassung hin durch die persönlichen Sünden zugezogen wird⁷.“ Wohin kom-

1) D. i. von Eva, die nach dem Ambrst. in erster Linie unter dem per unum hominem zu verstehen ist, da sie zuerst gesündigt. Vgl. zu diesem Ausdruck unus, id est Eva, et ipsa enim Adam est. (Migne, P. lat. 17, 96).

2) A. a. O. 97.

3) A. a. O. 97.

4) Vgl. Tixeront II 279.

5) Vgl. z. B. Sermo de bapt. parv. (Sermo 294), 15 (Migne, P. lat. 35, 1344): „Secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tanquam in parente, tanquam in radice ibi eramus“, noch besser De act. cum Fel. Man. II, 11 (Migne, P. lat. 42, 543): „Quia enim Adam peccaverat, et omnis illa massa et propago peccati maledicta erat.“ Vgl. überhaupt die augustinische Idee der „massa perditionis“ (De pecc. orig. 34, CSEL 42, 194) „massa luli“ (Prop. 62 in ep. ad Rom. Migne, P. lat. 35, 2081); bes. „peccasse . . . tanquam in massae unione communiter“ (C. Pel. VI, 75; Migne, P. lat. 44, 868).

6) . . . haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intelligendum esset: in quo omnes peccaverunt. Contr. duas epp. Pel. 4, 4, 7 (Migne, P. lat. 44, 614).

7) Migne, P. lat. 17, 97.

men aber diejenigen, die ohne persönliche Schuld, bloß mit der Erbschuld beladen, sterben? Aus den etwas schwierigen Worten Ambrosiasters scheint hervorzugehen, daß er sie jedenfalls vom Himmel ausgeschlossen denkt. In den Sinn des über Adam ausgesprochenen Urteils ist es nach ihm miteingeschlossen, daß (außer dem leiblichen Tode) . . . „anima vinculis inferni detenta exitia pateretur“¹.

Mit dieser ausdrücklichen Ablehnung einer allein aus der Erbsünde hervorgehenden vollen Höllenstrafe befindet sich Ambrosiaster im Gegensatz zu Augustinus, der bekanntlich über das Los der ohne Taufe gestorbenen Kinder sehr herb dachte und ihnen in Opposition gegen den „mittleren Ort“ (*vita aeterna*) der Pelagianer das Feuer der Hölle zum ewigen Schicksal gab². Man weiß, daß in diesem Punkte die Theologie der späteren Zeit, wenn sie auch den Gedanken der ewigen Verwerfung des Erbsünders festhielt³, doch allmählich über Augustinus weg wieder zu einer milderen Auffassung gelangte, indem sie die These vom durchaus negativen Charakter der ewigen Strafe der Erbsünde aufstellte, die jetzt die allgemein geltende These geworden ist⁴.

¹) A. a. O.; vgl. auch Tixeront II 279 f.

²) Siehe die strengen Ausführungen im *Sermo de bapt. parv. contr. Pelag.* (*Sermo* 294) 2—4 (Migne, P. lat. 38, 1336 ff.). Es gibt, so führt Augustinus u. a. aus, beim ewigen Gericht nur ein Rechts und ein Links, kein Mittleres. „Qui non dextra, proculdubio in sinistra: ergo qui non in regno, proculdubio in igne aeterno.“ (A. a. O. 1337). S. ebenso streng *Contr. Jul. op. imp.* III 199 (Migne, 45, 1333): „Si autem non eruitur a potestate tenebrarum, et illic remanet parvulus, quid miraris in igne aeterno cum diabolo futurum, qui in Dei regnum intrare non sinitur?“ Vgl. auch Turmel VI 13 f., Tixeront II 481; bei diesen auch weitere Stellen. — Die positive Strafe, die sich Aug. über diese Kinder in der Hölle verhängt denkt, ist freilich die „allermildeste“: *Ench.* 93 (Migne, P. lat. 40, 275): „Mitissima sane omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt.“

³) Vgl. Bartmann I 304.

⁴) Siehe diese Entwicklung schön dargestellt bei Turmel IX 43 ff., auch Bartmann I 304 f. In seiner früheren, vopelagianischen Zeit war übrigens Augustinus selbst der Idee eines Mitteldinges zwischen Belohnung und positiver Bestrafung wohlwollend gegenüber gestanden. In seiner zw. 388 und 395 abgefaßten Schrift (*Bardenhewer, Altk. Lit.* IV 465) *De libero arbitrio* findet sich die Bemerkung, man brauche nicht zu fürchten, „daß es ein Leben geben könnte, das gewissermaßen in der Mitte zwischen rechtem Tun und Sünde sei, und ein Richterspruch nicht die Mitte zwischen Belohnung und Strafe zu halten vermöchte (. . . *sententia iudicis media esse non possit inter praemium atque supplicium*. *De lib. arb.* III, 66. Migne, P. lat. 32, 1304). Auch Aug. ist also erst dadurch, daß er gegenüber den Pelagianern den wirklichen Sündencharakter der Erbschuld betonen mußte, zu seinem strengern Standpunkt d. i. zur Annahme einer positiven Ewigkeitsstrafe für die Erbsünde gekommen.

Es ist ein weiterer Gegensatz zu Augustinus, daß bei Ambrst. die neue Auslegung von 12 d noch nicht wie bei jenem die Erklärung des Abschnittes organisch durchdrungen hat. Weil sie noch weit davon entfernt ist, das Ganze lebendig zu beeinflussen, steht sie vielmehr inmitten des Kommentars fast wie ein hereingeworfener Fremdkörper da, und darin kann man einen neuen Beweis für die Jugendlichkeit der Exegese des in quo erblicken, daß es dem Verfasser noch nicht gelang, sie bis in alle Verzweigungen der paulinischen Aussage über das Adamsverderben sich logisch auswirken zu lassen. Wenn an irgendeiner Stelle, dann mußte sich der Gedanke des peccare in Adam doch in der Auslegung von 19 a: *per inobedientiam unius h. peccatores constituti sunt plures*¹⁾ geltend machen, wo ihn schon Irenäus zur Erklärung herangezogen hatte. Aber hier ist Ambrosiasters Erklärung noch ganz griechisch: *Plures enim delictum Adae secuti sunt praevaricando, non omnes*²⁾. Man könnte allerdings sagen, daß ihn das *multi* (*plures*), das er wörtlich nahm, in diesem Verse hinderte, seine Auffassung von v. 12, daß alle in Adam sündigten, hieher zu übertragen. Das Gleiche könnte man zu seiner Erklärung von v. 15 vermuten, wo ihm das *multi* so sehr auffällt, daß er daraus den Schluß zieht, das dazu gehörige Prädikat „*mortui sunt*“ könne nur vom geistigen Tod verstanden werden, „nicht von demjenigen, der allen gemeinsam ist“, und wo er die freilich sehr an pelagianische Ausdrucksformen anklingenden Worte schreibt, daß „durch des Einen Vergehen viele gestorben sind, weil sie seine Übertretung nachahmten“³⁾. Allein Ambrosiaster gebraucht solche pelagianische Wendungen auch dort, wo sie sich aus diesem Grund nicht entschuldigen lassen. So erklärt er v. 16 (*iudicium ex uno in condemnationem*) die *condemnatio* aus den Nachahmungssünden⁴⁾, und v. 18 (*per unius delictum in omnes homines in condemnationem*), wo er das *omnes* von v. 12 wieder hätte, erklärt er ganz wie die Griechen: „*Per unius hominis delictum omnes condemnationem meruerunt similiter peccantes*“⁵⁾. Ambrst. scheint *condemnatio* enge im Sinne ewiger Verdammnis genommen zu haben, und zugleich sind ihm, wie wir sahen, die persönlichen Sünden allein (nicht die Erbsünde) die Quelle der jenseitigen Verwerfung. Dieser doppelte Umstand ist es offensichtlich gewesen, der ihn in den beiden letzten Fällen an der vollen Konsequenz seiner Erbsündenauslegung hinderte und ihn verleitete, un-

1) So liest hier Ambrst.

2) In Rom 5, 19; Migne, P. lat. 17, 102.

3) . . . *imitantes praevaricationem eius*. In Rom 5, 15; a. a. O. 101.

4) *Uno Adae peccato condemnati sunt, qui in similitudinem praevaricationis eius peccaverunt*. A. a. O. 102.

5) A. a. O.

mittelbar vor den Toren der augustinischen Theologie nochmals, wie die Griechen taten, die Rolle der persönlichen Sünden in die Auslegung von Röm 5, 12 ff. aufzunehmen.

Am Anfang des 5. Jhrh. trat der britische (oder irische) Mönch Pelagius gegen die Erbsündelehre und Erbtodlehre zugleich in die Schranken. Entgegen der abendländischen Theologie, die schon von langem her deutlich eine Erbsünde lehrte, aber auch im Gegensatz zum Morgenland, das ebenfalls der Sünde Adams wenigstens hinsichtlich der Strafe eine universale d. i. alle Nachkommen umfassende Bedeutung zugewiesen hatte, trug der Leugner der Gnade und des Falles jene Gedanken vor, die sein begeistertster Schüler Caelestius in die berühmten Sätze formte, daß „Adam, weil er sterblich erschaffen war, gleichviel ob er sündigte oder nicht sündigte, sterben mußte“, daß Adams Sünde nur „ihn selbst verletzt habe, und nicht das menschliche Geschlecht“, daß es keineswegs richtig sei, daß „durch den Tod und die Übertretung Adams das ganze Menschengeschlecht sterbe“¹. Nur in ganz vereinzelter Stimmen der antiochenischen Schule hatte Pelagius für solche Lehren einigermaßen Vorläufer², und im Lichte dieser Tatsache ist die geschichtliche Nachricht sehr interessant, die uns Marius Mercator aufbewahrt hat: daß es ein syrischer Priester (Rufin) gewesen ist, der zu Rom zuerst in Pelagius den radikalen Rationalismus in der Erbsündelehre angeregt hat³.

Pelagius hat noch vor dem Jahre 410 einen Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus geschrieben⁴. Sowohl in den überarbeiteten Formen, in denen uns der Kommentar bis vor kurzem allein überliefert war — bes. bei Ps.-Hieronymus⁵ (und Ps.-Primasius⁶) —,

¹) „Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.“ — „Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.“ — „Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurr. Chr. . . resurgat.“ Die Formulierung dieser Thesen stammt allerdings erst von Caelestius. S. Aug., De gest. Pel. 23 (Migne, P. lat. 44, 333 f.); De pecc. orig. 12 (Migne, P. lat. 44, 390); Marius Mercator, Liber subnotat., praef., 5 (Migne, P. lat. 48, 114 f.).

²) Siehe hierüber Turmel VI 235 f.

³) Liber subnotat., praef., 2 (Migne, P. lat. 48, 111): „Hanc ineptam . . . quaestionem . . . Rufinus quidam natione Syrus Roman primus innoxit et . . . per se proferre non ausus, Pelagium . . . tunc decepit.“ Vgl. auch Aug., De pecc. orig. 3 (Migne, P. lat. 44, 387).

⁴) Dem hl. Aug. war er i. J. 412 schon bekannt.

⁵) Migne, P. lat. 30, 645—902.

⁶) Migne, P. lat. 68, 413—686. Einen Versuch, aus solchen späteren Überarbeitungen den originalen Pelagius zu gewinnen, unternahm Zimmern, Pelagius in Irland, Texte und Untersuchungen z. patr. Lit., Berlin 1901. Ebenso Riggensbäch u. Hellmann, s. darüber Bardenhewer, Alt-kirchl. Lit. IV 514 f.

als auch in der Ausgabe, die A. Souter hauptsächlich auf Grund einer Reichenauer Hs des 9. Jahrh. (in Karlsruhe) als den ursprünglichen Text des Pelagius veröffentlicht hat¹, trägt die Erklärung zu unserm Abschnitt Röm 5, 12 — 21 durchaus das Gepräge der grundsätzlichen, dem Dogma des Falles feindlichen Ansichten des ursprünglichen Verfassers. Weder die Sünde, noch der Tod, noch sonst eine Veränderung der Bedingungen des Menschenlebens ist Folge der Ursünde. Die ursächliche Beziehung, die der Apostel zwischen Adams Tat und dem Tod und der Sünde der Nachkommen aufstellt, verlegt der Erklärer ganz nur in das „böse Beispiel“.

Gleich zu v. 12 a bezeichnet er es, indem er das Gewicht einzig auf das persönliche Verhalten legt, als den Zweck der ganzen Parallele, zu zeigen, „daß Christus deswegen gelitten habe, damit wir, die wir Adam folgend uns von Gott entfernt hatten, durch Christus mit Gott wieder ausgesöhnt würden“². Um der Schwierigkeit zu entgehen, die seiner Erklärung der Tod der Gerechten bereiten mußte, legt er mors, mori durch die ganze Perikope hin vom geistigen Tod aus³ und findet eine Bestätigung dieser Erklärung in dem multi von v. 15: hier zeige der Apostel deutlich, daß er nicht von jeglichem Menschen rede: denn den allgemeinen, natürlichen Tod erführen nicht nur die Sünder, sondern auch die Gerechten⁴. Der Tod ging auf alle über, „indem sie ebenso sündigen und ähnlich sterben (sc. wie Adam)“⁵. Pelagius nimmt v. 12 d grammatisch als kausalen Konjunktionalsatz (in quo = eo quod weil), dogmatisch versteht er es ausschließlich von der Nachahmungssünde: „sie sündigen durch das Beispiel Adams“⁶. Dieser Auslegung treu, umschreibt er auch v. 19 a: „Es haben wegen des Beispiel des Ungehorsams Adams viele gesündigt“⁷. Adam ist ihm der Typus Christi deswegen, weil — „wie Adam zuerst

¹) Siehe Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul. (Texts and Studies edit. by J. A. Robinson 9). Vol I. Introduction. Cambridge 1922. Vol. II. Text. Ibid. 1926. Ich konnte den Text Souters hauptsächlich nur noch in den Anmerkungen berücksichtigen. Vgl. jetzt über Pelagius und seinen Text auch noch A. Souter, The earliest commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1927, 205 ff.

²) Migne, P. lat. 30, 693 (Ps.-Hier.); Migne, P. lat. 68, 440 (Ps.-Prim.); Zimmern 294; Souter (zu 11 c) 45.

³) Migne, P. lat. 30, 694; Zimmern 295: „Apostolus mortem animae significat . . . transiit enim et in omnes homines, qui per naturalem legem praevaricati sunt.“ Die Stelle fehlt im Text von Souter.

⁴) A. a. O. 695; Souter 45.

⁵) A. a. O. 694: „dum ita peccant et similiter moriuntur.“ Fehlt bei Souter.

⁶) A. a. O. 694: „... exemplo Adae peccant.“ Die ganze Erklärung des in quo omnes peccaverunt findet sich bei Souter nicht.

⁷) A. a. O. 696; Souter 48.

Gottes Gebot übertrat und so denen ein Beispiel ist, die Gottes Gesetz übertreten wollen, so auch Christus, indem er den Willen des Vaters erfüllte, denen ein Beispiel wurde, die ihn nachzuahmen wünschen“¹. Haben die Griechen — und zwar fast durchwegs auch diejenigen, welche ἡμάρτων wie Pelagius auf die individuellen Sünden deuteten — doch gesagt, daß die Menschen ohne Adams Sünde nicht gestorben wären, so scheidet bei Pelagius auch die Lehre irgendwelchen Erbtodes dadurch vollständig und von vornherein aus der Erklärung unsrer Stelle aus, daß er nicht nur die Kausalität der eigenen Sünden noch ausdrucksvoller, sogar ausschließend betont, sondern auch den „Tod“ rein geistig deutet. Bei ihm hat die erste Sünde überhaupt keinen Einfluß auf die Nachkommen mehr, weder auf ihr Leben noch auf ihr Sterben, als jenen nichtssagenden des „bösen Beispiels“.

Am Gegensatz dieser schrankenlosen Leugnung der Erbsünde hat sich der hl. Augustinus stete Anregung geholt, die von alters her überlieferte², aber spekulativ noch keineswegs allseitig durchdachte Lehre von dieser Sünde mit seinem gewaltigen Geist in vornehmlicher Weise zu erfassen und beharrlich und geradlinig durchzudenken und auszubilden. Hier liegt die große Bedeutung des Kirchenvaters für das Dogma vom Fall des Geschlechts; denn so ist er der Werkmeister zwar nicht des Dogmas selbst geworden, wie der ältere Rationalismus behauptete, aber doch vieler Formen, Formeln und Gedankengänge, in denen sich die kirchliche Erbsündespekulation seitdem bewegt. Es wäre sehr falsch zu sagen, die augustini-sche Erbsündelehre sei in allem gleichbedeutend mit kirchlicher Erbsündelehre. In manchen, ja in wesentlichen Punkten hat sich die Kirche nach Augustinus in der Lehre vom Erbfluch über seine Gedanken hinausentwickelt. Aber man kann sagen, daß das bei ihm gegebene Spekulationsgut das Fundament geblieben ist, das die weiterbauende Theologie nie verließ³.

¹) A. a. O. 695; fehlt bei Souter.

²) Aug. selbst schon hat den Traditionsbeweis für die Erbsünde begründet. Vgl. C. Jul. I, 5—35 (Migne, P. lat. 44, 643 ff.) und Turmel VI 425; Mausbach II 151.

³) Mausbach II 139 nennt Augustins Auftreten gegen den Pelagianismus daher mit Recht „den bedeutendsten Markstein in der Entwicklung des Dogmas von der Erbsünde“, und J. Pohle (Artikel Pelagius and Pelagianism in The Catholic Encyclopedia XI 605) sagt, daß es dem Dazwischenkommen Augustins und der Kirche zu verdanken sei, 'that greater clearness was gradually reached in the disputed questions and that the first impulse was given towards a more careful development of the dogmas of original sin and grace.' Vgl. auch Espenberger, Die Elemente 58. Die Differenzen zw. Augustin und d. späteren, bes. heutigen Theologie zeigt jeweils gut auf: Bartmann I 296 ff. Vgl. auch Loofs 418.

Unter den zahlreichen Beweisen, die Augustinus für die Tatsache der Erbsünde bereit hat¹⁾, nimmt der Beweis aus Röm 5, 12 ff. die vorzüglichste Stelle ein. In dem heißen Kampf, den er gegen die Häresie führte, hat er die Verse wieder und wieder angeführt, erläutert und zum Mittelpunkt des Streites gemacht. Augustinus ist für die Entwicklung der Exegese dieser Stelle nach einer doppelten Hinsicht bedeutend: inhaltlich und historisch. Inhaltlich hat er die ambrosiastrische Erklärung des *in quo omnes peccaverunt* aus der atomistischen Stellung herausgehoben, in der sie sich beim Ambrst. noch befand, und sie zum lebendigen Grundgedanken des ganzen Abschnittes gemacht. Der Satz, daß alle in Adam sündigten, wird nun der Schlüssel zur Erklärung auch aller folgenden Verse von 13—19. Historisch liegt die Bedeutung der augustinischen Exegese in der großen richtungsgebenden Kraft, mit der sie die Auslegung der folgenden Zeiten beeinflusste. Vermöge des hohen Ansehens, dessen sich überhaupt Augustins Schriften und Gedankenwelt erfreuten, aber auch — man übersehe das nicht! — vermöge der Folgerichtigkeit und Klarheit, die seine Auslegung (trotz des grammatischen Fehlers, den sie vom Ambrst. annahm) der schwierigen Perikope gab, kam es, daß die Exegese des Mittelalters schlechterdings in den Geleisen der augustinischen Erklärung blieb. Sie hat auch heute noch, nachdem man die Unhaltbarkeit ihrer grammatischen Unterlage erkannt hat, eine große Schule und beherrscht die gesamte katholische Auslegung.

Augustinus bezog aus v. 12 zwei Argumente gegen Pelagius. Das erste hält sich an den Ausdruck „*per unum hominem*“. Es ist ein Gedanke, den Augustinus von seiner ersten Kampfschrift gegen den Pelagianismus bis zu seiner letzten, gegen Ende seines Lebens abgefaßten stets geltend gemacht hat: Der Apostel könne unmöglich von einer Sünde reden wollen, die sich nur durch Nachahmung fortpflanze, wenn er schreibe, daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam; denn nicht Adam sei der erste gewesen, der sündigte, sondern der Teufel²⁾. So schreibt er in seiner i. J. 412 verfaßten Schrift „*De peccatorum meritis et remissione*“: „Wenn der Apostel diejenige Sünde hätte bezeichnen wollen, die in diese Welt nicht durch Abstammung, sondern durch Nachahmung hereingekommen ist, so hätte er als deren Erstling (*principem*) nicht Adam, sondern den Teufel nennen müssen³⁾.“ Und ganz ebenso findet er es in seinem in den letzten Lebensjahren geschriebenen Opus

¹⁾ S. dieselben bei Mausbach II 148 ff., Tixeront II, 467 ff.

²⁾ S. *Sermo de bapt. parv.* (*sermo* 294), 15 [Migne, P. lat. 38, 1344]: „Non primus peccavit Adam; si primum peccatorem requiris, diabolus vide.“

³⁾ I, 9 (CSEL 60, 10). S. auch in eben dieser Schrift (I, 10, CSEL 60, 12) zu der gleichen Stelle: „*Hoc propagationis est, non*

imperfectum contra Julianum als eine lächerliche Exegese von 12 a, zu meinen, Paulus habe hier nicht die Fortpflanzung, sondern das Beispiel der Sünde im Sinne — denn „das Beispiel der Sünde . . . ist in die Welt nur durch denjenigen eingetreten, der gesündigt hat, ohne ein Beispiel der Sünde vor sich zu haben (per eum, qui nullum imitando peccavit). Wo aber wäre der Christ, der nicht wüßte, daß dies nicht Adam, sondern der Teufel ist“¹.

Das zweite und hauptsächlichste Argument aber knüpft Augustinus an 12 d: in quo omnes peccaverunt. Es ist leicht verständlich und läßt sich aus seinen Schriften nachweisen, daß auch ihm diese seine spätere Lieblingsstelle erst durch den Streit mit Pelagius in eine so hervorragende Stelle seines Interesses trat. Es wäre undenkbar, daß der Augustinus der Jahre 410—430 noch, mit Brüdern den Römerbrief lesend, über 5, 12 hinweggegangen wäre, ohne das bedeutsame Problem dieses Verses in ihnen anzuregen und es ihnen zu lösen, wie er es noch i. J. 394 tat². Auch in der Schrift *De libero arbitrio* (388—395) bespricht er gegen das Ende zu Fragen, die er nach 412 in keinem Falle mehr beantwortet hätte, ohne v. 12 anzuführen und zu erläutern und in den Kernpunkt der Beweisführung zu stellen³.

Trotzdem kann kein Zweifel sein, daß Augustinus die Stelle von Anfang dogmatisch von der Erbsünde verstand. Er schreibt in der erwähnten Erklärung ausgewählter Stellen aus dem Römerbrief, daß der Tod derjenigen, die nicht gesündigt haben, in dem seine Wurzel hat, was auch Adams Sterblichkeit verursacht hat⁴, und daß „durch die Verurteilung des einen Vergehens der Tod der Vielen durch Adam geschaffen würde“⁵ und *Contra Faustum libri XXXIII* führt er 12 a b zur Stütze des Satzes an, daß „nach Gottes untrüglichen Wort Adams Sünde auf uns fortgeerbt worden ist“⁶.

imitationis; nam ‚per diabolum‘ diceret.“ Vgl. auch *de nupt. et concup.* II 45 (CSEL 42, 299).

¹) II 47 (Migne, P. lat. 45, 1161 f.); vgl. auch II 50 (a. a. O. 1163), II 52 (a. a. O. 1164), vgl. außerdem II 56 (a. a. O. 1166), III 85 (a. a. O. 1285 f.), wo Aug. darauf hinweist, daß in der Reihe der Nachahmung nicht bloß Satan, sondern auch noch Eva vor Adam stünde — ‚cum potius, si exemplum vellet intelligi, ‚per unam‘ diceret, non, ‚per unum‘, quam constat etiam ipsi viro suo exemplum praeuisse peccandi‘ (III, 85; Migne; P. lat. 45, 1283).

²) S. *Expos. quar. prop. ex ep. ad Rom* (Migne, P. lat. 35), wo zu v. 12 eine Auslegung fehlt.

³) Vgl. das dritte Buch, bes. III, 51 (Migne, P. lat. 32, 1295 f.) und 66 ff. (*De parvulorum morte* . . . ; a. a. O. 1303).

⁴) Zu v. 13: ‚in similitudinem praevaricationis Adae regnavit mors: ‚quia et qui non peccaverunt, ex origine mortalitatis Adam mortui sunt.“ (Migne, P. lat. 35, 2067).

⁶) Zu v. 15 (Migne, P. lat. 35, 2068).

⁵) CSEL 25, 679: ‚proditum est enim nobis peccatum Adam fideli

Hat aber Augustinus über Röm 5, 12 auch grammatisch von Anfang an ebenso gedacht, wie er es später mit so kräftigem Nachdruck deutete? Aus der Entschiedenheit, mit welcher er schon in seiner ersten antipelagianischen Schrift das in quo unbedingt als Relativum auslegt¹, darf man mit Sicherheit schließen, daß er nie eine andere Deutung vertreten hat. Wie er selber sagt, erschien ihm die pelagianische, konjunktionale Erklärung des in quo nicht nur sinnwidrig und verdreht, sondern auch als ein völlig Neues². Dagegen war er in der Wahl des Terminus, auf den sich das Pronomen beziehen soll, i. J. 412 nicht bloß schwankend, sondern er neigte, wohl im unausgesprochenen Gefühl der Schwierigkeit, welche die Beziehung auf das fernestehende homo macht, geradezu dahin, es auf peccatum zu beziehen³, das er statt des in seinem Text fehlenden mors als Subjekt zu pertransiit (12 c) ergänzte⁴. Später kam er — wie es scheint durch eigene Prüfung — zu der Erkenntnis, daß diese im Lateinischen sprachlich wohl mögliche Beziehung pecca-

eloquio dei . . . quia per illum peccatum intravit in hunc mundum et per peccatum mors.“ Vgl. auch De lib. arb. III, 51 (Migne, P. lat. 32, 1295 f.).

¹) Vgl. De pecc. mer. et rem. I 11 (CSEL 60, 12 f.).

²) Contra Jul. Pel. VI, 75 (Migne, P. lat. 44, 868): Frustra sensum alium novum atque distortum et a vero abhorrentem moliris exsculpere, affirmans ea locutione dictum esse „in quo omnes peccaverunt“, ac si diceretur „propter quod omnes peccaverunt“, sicut dictum est: „in quo corrigit junior viam suam“ (Ps 118, 9) . . . Vgl. auch De pecc. mer. et rem. I 10 (CSEL 60, 12): „Quae perspicue dicta sunt, in nescio quid aliud detorquere conantur“, Sermo 294 (Migne, P. lat. 38, 1344) u. ö.

³) De peccat. mer. et rem. I 11 (CSEL 60, 12) schreibt er: „Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo peccato omnes peccaverunt, certe manifestum est alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt, aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. Si autem non peccatum, sed ipse unus homo intelligitur, in quo uno homine omnes peccaverunt, quid etiam ista manifestatione manifestus? . . .“

⁴) Aug. las — abweichend von der Vg — in 12 c: et ita in omnes homines pertransiit. Vgl. De pecc. mer. et rem. I 10 (CSEL 60, 11, 12); De nupt. et concup. II 45 (CSEL 42, 299); De grat. Chr. et de pecc. orig. II 34 (CSEL 42, 193 f.); De nat. et orig. animae II 20 (CSEL 60, 355); C. duas epp. Pel. IV 7 (CSEL 60, 527), ibid. IV 8 (CSEL 60, 529) u. ö. Als Subjekt zu pertransiit nahm er peccatum an. S. bes. De nupt. et concup. II 45 (CSEL 42, 299): „ . . per diabolum potius in hunc mundum peccatum intrasse et per omnes homines transisse dixisset.“ Von Julian v. Ecl. deswegen getadelt, antwortete Augustinus: es liege für den Sinn wenig daran, ob man Sünde oder Tod oder beide zugleich als Subjekt denke: wenn der Tod übergegangen sei, dann auch die Sünde; ohne Schuld gebe es gerechterweise keine Strafe.

tum . . . , in quo durch die Genusdifferenz ἀμαρτία . . . ἐφ' ᾧ des griechischen Urtextes ausgeschlossen werde¹. Er machte sich von da an die Beziehung des in quo auf hominem zu eigen, die er schon i. J. 412 als eine zweite Möglichkeit der Exegese sehr wohlwollend ins Auge gefaßt hatte², und schloß sich damit in der sprachlichen Auffassung ganz an Ambrosiaster an, den er gerade an dieser Stelle aufs Anerkennendste zitiert³. Diesem folgt er auch in der Vorstellung vollkommen, wenn er schreibt, daß „alle in jenem ersten Menschen gesündigt haben, weil alle damals in ihm waren, als er sündigte, so daß von daher durch die Geburt eine Sünde ererbt wird“⁴. In seiner letzten antipelagianischen Schrift kennt er keine andre Möglichkeit der Auslegung mehr: „Wenn der Apostel sagt: in quo omnes peccaverunt, so kann in quo nur verstanden werden = in Adam, in welchem sie nach seinem Wort auch sterben; denn es wäre nicht gerecht, wenn die Strafe ohne eine Schuld überginge“⁵.

Augustinus scheint bisweilen recht wohl die Schwierigkeit empfunden zu haben, welche die Worte des Apostels der Auslegung bereiten⁶, zumeist aber freut er sich der klaren Helle, die sich von

1) S. Contra duas epp. Pel. IV 7: „Non dixit ‚in qua‘, sed ‚in quo omnes peccaverunt‘; mors quippe in graeca lingua generis feminini est.“ (CSEL 60, 528.)

2) S. oben S. 142 Note 3.

3) C. duas epp. Pel. IV 7 (CSEL 60, 528).

4) A. a. O.: „Quodsi propterea non potest illis verbis Apostoli peccatum intellegi, in quo omnes peccaverunt, quia in graeco, unde translata est epistula, peccatum feminino genere positum est, restat, ut in illo primo homine peccasse omnes intellegantur, quia in illo fuerunt omnes, quando ille peccavit, unde peccatum nascendo trahitur, quod nisi renascendo non solvitur.“ Diese bedingungslose Annahme der überlieferten „mystischen Vorstellung, Alle seien Sünder, weil sie irgendwie Alle in Adam waren“, ist allein schon ein Beweis, daß man in Augustins Erbsündelehre nicht mit Harnack (III⁴ 214 f., Fußnote) „den vollen Gegensatz zu jener mystischen Vorstellung“ sehen darf. Was Augustinus über Ambrosiaster hinaus hat, das ist der ebenfalls an die Tradition (Tertullian, Cyprian, Ambrosius-contagium!) anknüpfende spekulative Versuch, zu bestimmen, in welcher Art sich „das Sündigen aller in Adam“ auf den Zustand des einzelnen Individuums auswirkt und wie sich dieser Zustand durch die Geschlechter hin forterbt. Daher ist es auch falsch, wenn Harnack sagt, das ambrosiastisch verstandene „in quo“ schließe Erbsünde streng genommen nicht ein, sondern aus. Vielmehr regt Ambrosiasters Erklärung eine Weiterentwicklung im obigen Sinne an, und Augustins spekulative Arbeit ist nicht ein Abbrechen der bisherigen Linie, auch nicht Vereinigung ungleichartiger Gedanken, sondern an der Tradition orientierter Ausbau.

5) Op. impf. c. Jul. II, 63 (Migne, P. lat. 45, 1169): „... non intelligitur nisi in Adam, in quo eos dicit et mori; quia non erat iustum sine crimine transire supplicium.“

6) Vgl. De pecc. mer. et rem. III, 9 (CSEL 60, 135).

seiner Erklärung aus über den Vers breitet. Er findet dann alles „so lichtvoll und deutlich“ gesagt¹ und ruft einmal aus: „Deinde quod sequitur: in quo omnes peccaverunt, quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dicta!“² Seinen pelagianischen Gegnern macht er den Vorwurf, daß sie „offenstrahlendes Licht mit Finsternis verhüllen“³.

Für den Wert der augustinischen Exegese von Röm 5, 12 und für die gesamte Weiterentwicklung der Auslegung dieser Stelle wäre es besser gewesen, wenn Augustinus nicht mit solcher Hartnäckigkeit an seiner grammatischen Auffassung des in quo festgehalten hätte⁴. Der Gang der modernen Exegese hat gezeigt, daß man recht wohl die Grammatik des Pelagius annehmen kann, ohne einen Zoll von der Dogmatik Augustins abweichen zu müssen. Allein das kostete erst noch die Entdeckung weiterer neuer Erkenntnisse um die Exegese von Röm 5, 12, die Augustinus noch nicht fand. Man muß bedenken — nicht bloß, daß das lateinische in quo für die relative Auffassung viel verführerischer war als das griechische ἐν ᾧ, sondern vor allem, daß dem großen Lehrer die konjunktionale Deutung zuerst und immer nur im Munde seines dogmatischen Gegners entgegentrat, und daß sie sich daher für seine Augen unlösbar mit der Leugnung der Erbsünde verbinden mußte. Von dieser Leugnung aber erkannte er, daß sie sowohl dem psychischen und physischen Zustand der Menschen, dem Glauben und den Gebräuchen der Vorzeit, als auch am heftigsten dem ganzen Sinn der Paulusstelle selbst widerspreche.

Diese Erklärung von Röm 5, 12 beherrscht nun bei Augustinus die Erklärung auch aller folgenden Verse des Abschnittes⁵. In v. 14 erklärt er forma futuri, indem er futuri (entgegen der gewöhnlichen Deutung auf Christus) = futurorum nimmt: Adam habe seinen Nachkommen, auch wenn sie nicht persönlich sündigten, „seine Gestalt gegeben“, so daß sie wegen der Ansteckung mit der Sünde des Stammvaters sterben mußten⁶. Zu v. 15, das dem

¹) S. De nupt. et conc. II 45 (CSEL 42, 299).

²) De pecc. mer. et rem. I 11 (CSEL 60, 12).

³) Sermo de bapt. parv. (Sermo 294) 15 (Migne, P. lat. 38, 1344): „... conari tenebras aperto lumini offundere.“

⁴) Vgl. hierzu auch Turmel VI 410 f.

⁵) Aug. hat ungemein häufig diese Verse einzeln angeführt und erläutert und sie mehrfach auch im Zusammenhang erklärt. S. z. B. De pecc. mer. et rem. I 9—20 (CSEL 60, 10—20); Contr. Jul. Pel. VI 9 (Migne, P. lat. 44, 826—827); sehr ausführlich im zweiten Buch des Op. imp. c. Jul. (II 35 ff., Migne, P. lat. 45, 1156 ff.).

⁶) Contr. Jul. Pel. VI 9 (Migne, P. lat. 44, 826): „Dedit enim ex se formam posteris suis, quamvis peccata propria non habentibus, ut peccati paterni contagione morentur, qui per eius carnalem concu-

Ambrosiaster noch Schwierigkeit bereitet hat, schreibt er einfach: „Adam quippe ex uno suo delicto reos genuit“ und erklärt das *‘multo magis abundavit gratia’* damit, daß Christus auch von denjenigen Sünden erlöste, „welche die Menschen als freiwillige zur Erbsünde, in der sie geboren wurden, hinzufügten“¹. Daß „das Gericht aus einem Vergehen zur Verdammung“ sei (v. 16a), ist deswegen gesagt, „weil (das eine Vergehen) zur Verdammnis genügte, auch wenn in den Menschen keine andre als die Erbsünde wäre“². Wie sehr er für die ganze Stelle den Schlüssel allein in dem Verse 12 sieht, zeigt er von neuem, wenn er zu v. 17 a die Frage stellt: „Warum hat wegen des Vergehens des Einen durch Einen der Tod geherrscht, außer weil sie in jenem Einen, in welchem alle sündigten, mit der Todesfessel verhaftet wurden, auch wenn sie nicht noch persönliche Sünden beifügten“³. In ähnlicher Weise erklärt er auch v. 18 und besonders v. 19. In diesem letzteren Verse strauchelt er nicht mehr wie der Ambrosiaster an dem *multi*; er nimmt es richtig und gegen die pelagianische Erklärung kämpfend — *omnes*⁴. Den ursächlichen Zusammenhang, den hier Paulus zwischen Adams Ungehorsam und der Sündhaftigkeit der „Vielen“ behauptet, nimmt er als einen *generatione* vermittelten, d. i. direkten an und zeigt die Inkonssequenzen auf, die sich aus der pelagianischen Annahme einer bloßen *imitatio* ergeben: „Seht ihr nicht,“ fragt er, „welche Mißlichkeiten für euch folgen, wenn ihr in der Parallele, die der Apostel zwischen Adam und Christus aufstellt, Nachahmung und Nachahmung, und nicht vielmehr Geburt und Wiedergeburt einander gegenüberstellt?“⁵ So scheint denn dem großen Kirchenvater in dieser ganzen Stelle aufs allerklarste (*quid quaerit apertius? quid quaerit inculcatius?*) die weitgeöffnete Pforte (*apertissima ianua*) bezeichnet zu sein, durch welche die Sünde (Erb-

piscientiam gignerentur.“ Vgl. auch *De pecc. mer. et rem.* I 13 (CSEL 60, 14: „in illo [Adam] constituta est forma condemnationis futuris posteris, qui eius propagine crearentur, ut ex uno omnes in condemnationem nascerentur, ex qua non liberat nisi gratia salvatoris.“

¹) *De pecc. mer. et rem.* I 14 (CSEL 60, 15).

²) *Ibid.* I 15 (CSEL 60, 16); ebenso *Op. imp. c. Jul.* II 104 (Migne, P. lat. 45, 1185): „*Judicium ergo ex uno in condemnationem, quia damnantur et hi, qui unum illud generatione traxerunt.*“

³) *De pecc. mer. et rem.* I 17 (CSEL 60, 17).

⁴) *Op. imp. c. Jul.* II 147—149 (Migne, P. lat. 45, 1202 ff.). Der Apostel wählte hier *multi*, um den Begriff der großen Anzahl zu betonen; denn „alle“ können je nach der Sachlage auch zuweilen wenige sein. S. bes. *De pecc. mer. et rem.* I 13 (CSEL 60, 19).

⁵) *Op. imp. c. Jul.* II 146 (a. a. O. 1202): „*Videtisne quae mala vos consequantur, quando Adam et Christum Apostolo proponente, vos imitationem imitationi, non regenerationem generationi, vultis opponere?*“

sünde) eintrat: „per unum hominem, ait apostolus; per unius delictum, ait apostolus; per inobedientiam unius hominis, ait apostolus¹.“

Ein unbekannter Autor, der wahrscheinlich noch dem 6. Jahrhundert angehörte und dessen Kommentare zu 13 Paulinen uns fälschlicherweise unter dem Namen des Bischofs Primasius v. Hadrumetum überliefert sind², hat den pelagianischen Kommentar ausgeschrieben und ihn durch augustinische Einfügungen zugleich in antipelagianischem Sinne überarbeitet. Zu 12 a (peccatum intravit) bemerkt er, Augustinus und Pelagius vereinigend: „traduce et exemplo³.“ In 12 c (mors pertransiit) nimmt er mors zugleich vom körperlichen und geistigen Tod: „Sowohl der Tod der Seele als der Tod des Leibes ging infolge der Erbsünde (ex originali peccato) auf Abraham, Isaak usw. . . . über, d. h. die tödliche Sünde ging . . . auf die Menschen über, weil nicht bloß jener starb, welcher übertrat, sondern auch diejenigen, die von den Übertretern abstammen, durch das Band der Natur schuldig sind, d. h. weil die verderbte Wurzel ihre Makel über alle Zweige hin ausgebreitet hat⁴.“ Während der Verfasser an manchen Stellen ausschließlich die Auslegung des Pelagius stehen läßt, z. B. besonders in v. 19 a, das er durch „exemplo Adae peccaverunt multi“ erklärt⁵, zeigt sich in 12 d dagegen wieder deutlich seine im Sinne Augustins verbessernde Hand: „In welchem alle gesündigt haben — sei es durch die Sünde des Ungehorsams, oder: in Adam ist aller Sünder Strafe vorgebildet worden⁶.“ Diese letztere Bemerkung zeigt aber doch deutlich, wie wenig es ihm trotzdem auch hier gelungen ist, den Geist seiner pelagianischen Vorlage, der er allzusehr folgt, völlig auszulöschen.

Ganz augustinisch ist aber bereits die Auslegung, welche Sedulius Scottus (8. – 9. Jahrh.) — zum Teil mit augustinischem Wortlaut — für 12 d gibt. Er erklärt in quo = in Adam und entnimmt dem Kommentar des Ambrosiaster den Satz: „es sei offenbar, daß in Adam alle gesündigt; denn alle, die er, durch die Sünde ver-

¹) De nupt. et concup. II 47 (CSEL 42, 302 f.).

²) S. Bardenhewer, Patrologie³ 552; dort auch Literatur. S. auch Denifle 9.

³) Migne, P. lat. 68, 440.

⁴) „... per omnes ramos vitium suum radix corrupta transmisit.“ A. a. O.

⁵) A. a. O. 442.

⁶) A. a. O. 440: „In quo omnes peccaverunt sive peccato inobedientiae sive in Adam omnium peccantium poena praemonstrata est.“

„dorben, gezeugt, seien unter der Sünde geboren¹.“ Wie Augustinus, findet auch er in v. 16 a ausgesprochen, daß „die eine Erbsünde allein, die auf alle Menschen übergang, zur Verdammnis war“². Das Subjekt *multi* in v. 19 mag die Schuld getragen haben, daß hier Augustinus langsamer durchdrang. Auch Sedulius Scottus, der in der Erklärung des Abschnittes ihm sonst durchaus folgt, eignet sich zur Auslegung dieses Verses die Worte des Pelagius an: „Durch das Vorbild des Ungehorsams Adams haben viele gesündigt“³.

Der Kommentar des Hrabanus Maurus († 856) zu Röm 5, 12—21 erschöpft sich fast vollständig in umfangreichen, katenenartigen aneinandergereihten Zitaten aus Origenes, Ambrosiaster, Augustinus. Zu 12 d in quo omnes peccaverunt zitiert er den letzteren: „Kann es anders verstanden werden als ‚in Adam‘?“⁴

Den Charakter einer Katene hat auch Walafrid Strabos († 849) Auslegung. Bald an Augustinus, bald an Ambrosiaster genährt, erklärt sie den Abschnitt in kürzeren Glossen fast durchweg im Sinne des großen Lehrers der Erbsünde. Man mag per unum hominem von Eva oder von Adam verstehen, für jeden Fall hatte der Apostel die Absicht, von jener Erbsünde zu reden, die sich durch die Geburt fortpflanzt, und deren Urheber Adam war, nicht von der Sünde der Nachahmung, deren Urheber Satan ist⁵. Voraugustinische, pelagianische Art der Erklärung liegt dagegen in v. 15 vor, wo Walafrid die Auslegung Ambrosiasters übernimmt: daß „durch Adams Sünde viele, d. i. diejenigen, die ähnlich sündigten, (geistig) starben, daß hingegen Christi Gnade auf mehr sich ausdehnte, nämlich auf diese und auf die, welche nicht ähnlich sündigten“⁶. Näher an Augustin kommt wieder seine Erklärung von v. 19: „Jener (Adam) hat uns durch die Schuld seiner Sünde vernichtet“⁷.

Die zwei Schichten augustinischer und pelagianischer Auslegung, die bei der mechanischen Weise der Väterbenützung bisher oft nebeneinander standen, verschwinden in dem Kommentar, den entweder Haimo († 853) oder Remigius v. Auxerre († 908) — man streitet darüber — verfaßte⁸. Die dogmatische Auslegung ist in ihm

¹) Migne, P. lat. 103, 55; vgl. oben S. 134.

²) A. a. O. 103, 57.

³) A. a. O. 103, 58.

⁴) Migne, P. lat. 111, 1383.

⁵) Migne, P. lat. 114, 485: „... Apostolus peccatum originale propagationis intelligi vult, cuius princeps Adam, non imitationis, cuius princeps diabolus.“

⁶) A. a. O. 486.

⁷) Ibid. 486: „Ille merito peccati perdidit . . . nos.“

⁸) S. Denifle a. a. O. 18 f.

einheitlich augustinisch. Bei Haimo-Remigius erscheint zum erstenmal die augustinische Auslegung des in quo mit dem in lumbis patris des Hebräerbriefs verbunden, auf das schon Origenes hingewiesen hatte: „In ipso quoque omnes peccaverunt, qui in lumbis eius erant, sicut Levi in lumbis erat patris, quando decimatus est¹.“ Der Tod herrschte (zu v. 141) „auch über jene, welche nicht freiwillig noch wissentlich gesündigt haben, wie die Kinder waren, welche der Erbsünde schuldig waren“². In v. 15 erklärt er „mortui sunt“ ausdrücklich vom leiblichen Tod, den infolge der Sünde Adams nicht nur die Verworfenen und schweren Sünder, sondern auch die Auserwählten erleiden³. „Durch den Ungehorsam des einen Menschen, Adams,“ so schreibt er, v. 19 durch v. 12 d erklärend, „sind die Vielen Sünder geworden, d. h. das ganze menschliche Geschlecht, das in Adams Lenden war“⁴.

Auf der gleichen Höhe einer konsequent augustinischen Auffassung hält sich auch die Auslegung des Bischofs Hatto v. Vercelli († 960). Mit Augustinus findet er in v. 12 den Pelagianismus zweimal aufs kräftigste widerlegt: durch das 'per unum hominem' und durch 'in quo omnes peccaverunt'. Seine Exegese dieser letzteren Stelle hat er sich offensichtlich aus Augustins De pecc. mer. et rem. I 10 geholt; ohne dessen späteren Zweifel zu kennen, hält Hatto nach dem Vorbild dieser Stelle die doppelte Beziehung des in quo auf peccatum und homo für möglich⁵. Doch gilt seine Vorliebe der letzteren Beziehung, in der er eine noch deutlichere Vernichtung der pelagianischen Häresie findet als in der ersten: „Denn in jenem einen Sünder haben alle gesündigt, weil, wie Augustinus sagt, alle Menschen jener eine Mensch waren; und als jener aus dem Paradies vertrieben wurde, da wurden auch wir alle vertrieben, weil wir in seinen Lenden waren“⁶. Unter denen, „die nicht nach der Ähnlichkeit der Übertretung Adams gesündigt haben“ (v. 14), versteht Hatto solche, „die nicht mit eigener Einwilligung gesündigt haben, wie Adam, sondern durch die Schwäche des Fleisches wie die Patriarchen und Propheten und manche Heiden, in denen der Geist

1) Migne, P. lat. 117, 406.

2) A. a. O.

3) A. a. O. 407: „... propter unius hominis delictum Adae, non solum reprobi et nimium peccatores, sed etiam electi mortui sunt temporaliter corpore, non anima.“ Vgl. auch zu v. 16: „Damnatio ex uno homine, Adam, vel uno peccato originali venit in condemnationem omnium hominum.“ (A. a. O. 408.)

4) In 5, 19; ibid. 409.

5) Migne, P. lat. 34, 175.

6) A. a. O.

der Weisheit so kräftig war, daß sie zur Erbsünde keine Vergehen hinzufügen“¹.

In Bruno Carthusiensis' († 1106) Erklärung zu 12 d fließen die Formeln von Origenes, Ambrosiaster, Augustinus zusammen, wenn er schreibt, der Tod sei mit Recht von Adam auf alle übergegangen, weil dieser es gewesen sei, in welchem alle gesündigt. In Adams Lenden nämlich sei jene ganze Masse des Menschengeschlechts (*tota illa massa generis humani*) durch die Sünde der Übertretung verdorben worden². V. 14 erklärt er wie Augustinus von den Kindern, welche „*pro sola similitudine: quia fuerunt filii praevaricatoris Adae*“ verurteilt wurden³. Trotzdem er sich auch in v. 19 der Exegese Augustins in der Grundauffassung völlig anschließt⁴, so wahrt er sich doch ihm gegenüber eine gewisse Selbständigkeit, indem er *multi* = viele nimmt und meint, Paulus habe es gewählt, „weil nicht alle in der Sünde verblieben“⁵.

Abälard († 1142)⁶ hatte, wie die Dogmengeschichte der Erbsünde lehrt, eine von der augustinischen Theologie wesentlich abweichende Anschauung über das Wesen des Erbverderbens⁷. Er leugnet dessen Schuldcharakter und sieht in ihm bloße Strafe der Adamstat. „Wenn wir sagen, daß die Menschen mit der Erbsünde . . geboren werden und daß sie diese Erbsünde vom Stammvater erben“, — so schreibt er in seinem dogmatischen Exkurs zu Röm 5, 12 ff., wenn auch vorderhand noch entgegen seinen späteren Schriften als bloße Annahme⁸ — „dann scheint das mehr auf die Strafe der Sünde, . . als auf eine Schuld der Seele und Verachtung Gottes bezogen werden zu müssen“⁹. Folgerichtig definiert er die Erbsünde — zwischen Augustinus und Pelagius schwebend: „*Est ergo originale peccatum, cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum, quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter*

¹) A. a. O. 177; vgl. auch die ganz an Aug. anknüpfende Auslegung von v. 19, a. a. O. 179.

²) Migne, P. lat. 153, 52.

³) A. a. O. Vgl. z. B. Aug., Op. imp. c. Jul. II 185 (Migne, P. lat. 45, 1221).

⁴) Vgl. a. a. O. 54: „Adam male merendo per inobedientiam omnes praecipitavit, Christus . . . omnes redemit.“

⁵) Bzw. „nicht alle sich rechtfertigen lassen wollen“. A. a. O. 54.

⁶) Über Abälards intellektuelle Persönlichkeit s. sehr gut Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 168 ff.

⁷) Vgl. Loofs 541; bes. aber Espenberger 157—163; auch Bartmann I³ 299.

⁸) S. Expos. in ep. P. ad. Rom. zu Röm 5, 12 ff. (Exkurs) Migne, P. lat. 178, 873: „Haec de originali peccato non tam pro assertione quam pro opinione nos ad praesens dixisse sufficiat.“ Vgl. Espenberger 162.

⁹) A. a. O. 866.

culpam nostrae originis, idest primorum parentum, a quibus nostra incoepit origo¹⁾.“ Die Schuld liegt also nur bei den Stammeltern, die Strafe allein trifft auch das Geschlecht.

Diese grundsätzlichen dogmatischen Anschauungen drücken auch der Exegese Abälards an allen maßgebenden Stellen den Stempel auf. In dem Satze: ‘unum, inquam, hominem, idest Adam, in quo omnes reliqui peccaverunt, id est poenam peccati incurrerunt’²⁾, den er zur Erklärung von 12d schreibt, nimmt er die grammatische Exegese ganz von Augustin an, die Auslegung des peccaverunt als poenam peccati incurrerunt aber entstammt seinem Erbsündebegriff und steht mancher griechischen Erklärung (Chrysostomus!) ungleich näher als der traditionellen lateinischen³⁾. In 16a erklärt er ‘iudicium Dei in condemnationem’: „Gottes Urteil gereicht Adams Nachkommen zur Verdammnis d. h. es macht sie zu solchen, die der ewigen Strafe preisgegeben sind⁴⁾.“ Aber auch ‘peccatores constitui’ in v. 19 erklärt er einfachhin als ‘aeternae poenae tradi’, und der Satz hat demnach bei ihm den Sinn, daß viele durch Adams Ungehorsam verdammungswürdig geworden sind — viele, nicht alle; denn es gibt eine Anzahl Menschen, denen durch die Sakramente der Kirche die Erbsünde nachgelassen wurde und die wegen ihrer persönlichen Sünden verdammt wurden. „Diese hat auf die besagte Weise nicht Adam, sondern sie haben sich selbst zu Sündern gemacht, weil in ihnen“ — man beachte, wie sich dem Exegeten immer der Begriff der Erbsünde in der Idee bloßer Straffälligkeit erschöpft! — „nicht mehr Adams Sünde bestraft zu werden scheint, da sie ja von dieser schon begnadigt sind, sondern nur ihre eigenen Sünden⁵⁾.“

Guilelmus Abbas O. Cist. († 1148) steht in der sprachlichen wie dogmatischen Auffassung auf der gleichen Linie mit Hatto. Wie dieser nimmt er die doppelte Möglichkeit an, das in quo auf peccatum oder auf homo zu beziehen und ganz wie Hatto

¹⁾ A. a. O. 871.

²⁾ A. a. O. 861.

³⁾ Vgl. nochmals im Exkurs (a. a. O. 871): „In illo . . . peccavimus, idest peccati eius causa aeternae damnationi ita deputamur, ut nisi divinorum sacramentorum remedia subveniant aeternaliter damnemur.“ Die Redeweise: „Die Kinder haben in Adam gesündigt“ will Abälard ebensowenig von einer wirklichen Sünde verstanden wissen, wie man es wörtlich nimmt, wenn man sagt, ein Tyrann lebe in seinen Söhnen fort (ebd.). — Freilich dachten die Griechen stets nur an die zeitliche Strafe der Ursünde, bes. an den körperlichen Tod. Das aeternaliter stammt also doch wieder aus dem augustinischen Gedankenkreis.

⁴⁾ A. a. O. 863; vgl. auch a. a. O. 864.

⁵⁾ A. a. O. 864.

scheint auch er der zweiten Beziehung den Vorrang zu geben: „In ipso peccaverunt, et cum ipso a paradiso expulsi sunt, et per ipsum mors in omnes pertransiit, qui in lumbis eius habebantur¹.“

Hervaeus v. Bourgdieu O.S.B. († c. 1150) zitiert ausgedehnte Stellen aus Augustinus. Zu 12 d schreibt er, indem er von diesem den Wortlaut entlehnt: „Im ersten Menschen haben alle gesündigt, weil alle, als er sündigte, in ihm waren und die ganze massa des menschlichen Geschlechts in ihm vom Gift der Sünde durchdrungen wurde².“ Durch Adams Ungehorsam sind die Vielen Sünder geworden (v. 19) d. i. alle, die von ihm abstammen, haben von ihm die Erbsünde geerbt³. In allen diesen Kommentaren, die im Mittelalter der betende Fleiß ehrwürdiger Mönche aus den Schriften der Vorzeit sammelte, können wir meist nichts feststellen als eine einförmige Linie ohne Fortschritt, sehr häufig auch nicht einmal einen einzigen neuen und selbständigen — oder auch nur selbständig formulierten Gedanken.

Selbst wenn ein bedeutenderer Theologe, wie der Verfasser der „Libri quattuor sententiarum“ Petrus Lombardus († 1160) die Schrift erklärt, erschöpft sich seine Leistung im wesentlichen in der Anfertigung eines Katenenkommentars. Lombardus stellt zu unserm Abschnitt „Collectanea“ aus Haimo, Ambrosiaster und besonders häufig aus Augustinus zusammen. Zu 12 d schreibt er Aug., De pecc. mer. et rem. I 10. 11 aus und bemerkt, daß in Adam alle gesündigt haben „ut in materia“. „Der Tod“, sagt er kurz vorher, „ist durch Adam mit Recht auf alle gekommen, weil auch die Ursache des Todes durch ihn auf alle gekommen ist d. i. die Sünde⁴.“

In der Anlage durchaus selbständig dagegen sind die „Quaestiones in epistolas Pauli“. Sie wurden früher einstimmig Hugo von St Viktor zugeteilt. Denifle hat sie ihm nach dem Vorgang eines französischen Gelehrten⁵ sehr bestimmt abgesprochen und vermutet, daß das Werk nach 1171 etwa von Walter, Prior von St. Viktor († 1180), verfaßt sein möge⁶. Die Exegese zu den Worten des Apostels wird hier in der in der Geschichte der Auslegung seltsamen Form von Quaestiones und Solutiones gegeben. Dabei ist die Erklärung unsres Abschnittes Röm 5, 12 ff. inhaltlich ganz an der traditionellen d. i. augustinischen Auslegung orientiert. Schon

1) S. Migne, P. lat. 180, 596.

2) Migne, P. lat. 181, 661 f.

3) A. a. O. 667.

4) Migne, P. lat. 175, 1388 f. Über seine Erbsündelehre überhaupt s. ausführlich Espenberger 126—137.

5) Hauréau, Les œuvres de Hugues de St. Victor, Essai critique, Paris 1886, p. 27 f. Vgl. Denifle a. a. O. 65.

6) Denifle 65 ff.

in der qu. 104 lehnt der Verfasser den Abälardschen Erbsündbegriff einer bloßen Straffälligkeit (*debitum et obnoxietas, qua ad dicti sumus poenae*) ab und betont den Schuldcharakter des Erbverderbens: „*Quod sit culpa, auctoritates testantur, quod concedere oportet*¹.“ Zu ‘in quo omnes peccaverunt’ lautet seine erste „quaestio“: „Wir waren noch nicht; wie konnten wir denn, die wir noch nicht waren, sündigen?“ Augustinus hatte das als einen Einwand der Pelagianer bekämpfen müssen. Was er ein dutzendmal dagegen gesagt, darin sieht auch der Verfasser der Quaestiones die Lösung: „In ihm haben wir alle gesündigt“ und führt eine dreifache Möglichkeit an, wie man sich das spekulativ näher denken kann: „... *id est in ipso factum est unde omnes peccaremus, vel sic: Ab ipso causam peccati traximus; vel sic: Omnes rei sumus illius peccati, quod ipse commisit*².“ In den beiden folgenden Quästionen beschäftigt ihn die Schwierigkeit der augustinischen Formel „omnes in Adam unus homo fuimus“. Wie waren wir alle in Adam ein Mensch und wie konnten aus jener kleinen Masse, die in Adam war, „tot et tanta descendere“³? Der Verfasser sieht die nächste Lösung in den Vorgängen und Geheimnissen der *propagatio*⁴, die letzte und ursprünglichste in der göttlichen Allmacht: „*Constat, quia Deus potest de una atomo facere quantumlibet pondus*“ (a. a. O. 468).

Die weiteren Maschen seiner Methode ermöglichten dem Verfasser, wie es schon Abälard in seinem Exkurs getan hatte, Fragen aufzuwerfen, die bisher nicht im Rahmen der Exegese von Röm 5, 12 behandelt zu werden pflegten — über das Wesen der Erbsünde, ob auch die persönlichen Sünden aus Adams Sünde stammen usw. Hier liegen die Anfänge einer in den scholastischen Kommentaren nachmals sehr beliebten Art der Auslegung des heiligen Textes — exegetisch auf dem von den Vätern Erarbeiteten und in Ketten Gesammelten stehen bleibend, umfangreiche dogmatische Exkurse anzufügen und oft auf sie das Schwergewicht zu verlegen.

Auch diejenigen vier Kommentare, die wir nun noch allein aus den letzten Jahrhunderten vor dem Humanismus anführen werden: Die Erklärungen des Hugo v. St. Cher († 1263), des großen hl. Thomas v. Aquin († 1274), beide O. Pr., des Nicolaus v. Lyra O. Min († 1340) und des Karthäusers Dionys Rickell († 1471) haben die mittelalterliche Linie der Erklärung von

1) Migne, P. lat. 175, 460.

2) Qu. 137 (a. a. O. 467).

3) Q. 138; 139 (a. a. O. 467 f.).

4) Q. 139: „*Lege propagationis crevit in tantam multitudinem.*“

Röm 5, 12 ff. in rein exegetischer Hinsicht nicht höher geführt¹. Indem sie mit allen lateinischen Erklärern vor ihnen an der relativen Deutung des in quo keinen Zweifel hegten, übernahmen auch sie das Band, das sie durchhaus an die augustinische Auslegung festheftete.

Hugo v. St. Cher hat zu 12 d die kurze Glosse geschrieben: „... Adam, in quo omnes peccaverunt peccato originali, quod est causa mortis“².

Die methodische Eigenart, welche die Auslegung des h. l. Thomas gegenüber diesen frühern Erklärungen zur Schau trägt, besteht in der in ihren letzten Quellen aus der Vorliebe der Scholastiker für die Dialektik entspringenden logischen Durchdringung und analytischen Behandlung des Bibeltexts (an Stelle der vorhergehenden Glossen- und Postillenmethoden). Mandonnet hat diese neue Methode sehr treffend beschrieben³: „Er zerschneidet die Teile des Buches und der Kapitel, um ihre Ordnung und Abhängigkeit zu zeigen, und gelangt durch einen immer engere Kreise ziehenden Prozeß der Analyse zur Untersuchung der Sätze und Wörter.“ Diese Art der Erklärung, in der übrigens Thomas Vorgänger hatte⁴, — und dazu die von seinem klaren Geist durchleuchteten dogmatischen Ausführungen, die der Fürst der Scholastik seinen Erklärungen organisch eingliedert, geben seinem Kommentar wieder jenen Hauch selbstständigen Eindringens in die Worte des Apostels, der von den Kommentaren vor ihm oft ganz und gar gewichen war, und der dem Forscher eine gewisse Erquickung ist, wenn er, von diesen müde geworden, ihm begegnet.

Röm 5, 12 teilt Thomas in zwei Teilgedanken: „An erster Stelle stellt [Paulus] den Ursprung der Sünde dar, an zweiter Stelle zeigt er deren Allgemeinheit: und so ist der Tod auf alle übergegangen . . .“⁵ Mit Augustinus, den er zitiert, nimmt er schon das peccatum intravit in 12 a eng von der Erbsünde und bekämpft mit dem augustinischen, aus per unum hominem bezogenen Argument die pelagianische Auslegung⁶. Daran fügt er dann spekulative Erörterungen über Wesen und Fortpflanzung der Erbsünde. Den Hauptton

¹) Da die gedruckten Kommentare genügen, um von der mittelalterlichen Erklärung ein Bild zu geben, habe ich mich grundsätzlich auf das in diesen niedergelegte Material beschränkt.

²) Postilla domini Hugonis Cardinalis. Incun. Basileae 1504. Fol. 29^v.

⁴) In Vigouroux, Dictionnaire de la Bible (art. Dominicains) II (Paris 1903) 1465.

³) Worauf Denifle 112 (gegen Mandonnet a. a. O.) hingewiesen hat.

⁵) In ep. ad Rom. (Opp. omnia t. VI. Venetiis 1746).

⁶) A. a. O.

legt er in deren Begriff auf die *carentia iustitiae originalis*¹. Sie ist im Menschen eine wahre und wirkliche Schuld². Obwohl der Grundsatz gilt, daß die Mängel, die aus fehlerhaftem Ursprung stammen, nicht unter den Begriff der Schuld fallen³, vermag die Erbsünde doch wahren Schuldcharakter zu tragen, weil sie nicht bloß die Sünde Adams als Person ist, sondern die Sünde „*Adae, qui fuit principium humanae naturae*“⁴. Sie ist also „*peccatum naturae, quod per voluntatem principii humanae naturae commissum est*“⁵. Als die „Sünde der Natur“ ist sie auch in jedem Einzelmenschen wahre Sünde. Es ist ein Zeichen dafür, wie sehr sich alle diese tiefen Gedanken des Aquinaten um das augustinische *peccare in Adam* bewegen, wenn er zur Erhärtung dieses letzteren Satzes das Beispiel von den Gliedern des Leibes gebraucht, die alle zusammen ein Mensch sind: „Wie die verschiedenen Glieder des Leibes die Teile der Person eines Menschen sind, so sind alle Menschen Teile und gleichsam Glieder der menschlichen Natur“⁶. Das ist nichts anderes als eine Erläuterung des augustinischen „*omnes unus homo fuerunt, quando ille peccavit*“.

Was die sprachliche Auffassung von 12 d betrifft, so hat Thomas aus der „Glosse“ (des Petrus Lombardus) die Ansicht des hl. Augustinus erfahren, daß sich in quo auf unus homo und auf peccatum beziehen könne. Er hat beide Beziehungen für gleich wertvoll gehalten, mit Augustinus erklärt, daß „als (Adam) sündigte, in gewisser Weise alle sündigten“, und auch den traditionellen Gedanken, daß alle in ihm waren *ut in massa*, in seiner Weise voll aufgenommen, indem er schrieb: „*in eo erant, sicut in prima sua origine*“⁷.

V. 19 erklärt Thomas dahin, daß durch Adams Ungehorsam „alle, die von ihm abstammen, gemäß samenartiger Ursache“ (*secundum rationem seminalem*) Sünder wurden“⁸.

Die von Thomas angewandte zergliedernde Art der Textbehand-

1) A. a. O. 73: „*Est autem hic defectus carentia originalis iustitiae, quae erat primo homini divinitus collata, non solum ut erat persona quaedam singularis, sed etiam ut erat principium humanae naturae, ut scil. eam simul cum natura in posteros traduceret.*“

2) A. a. O.

3) A. a. O.

4) A. a. O.

5) A. a. O.

6) A. a. O.

7) A. a. O. 74 f.: „*... quod, sicut Augustinus dicit in Glossa, potest dupliciter intelligi. Uno modo: in quo scil. primo homine, vel in quo scil. peccato; quia scilicet eo peccante quodammodo omnes peccaverunt, inquantum in eo erant sicut in prima sua origine.*“

8) A. a. O. 80.

lung wendet auch Nikolaus v. Lyra in seinem 1329 erschienenen Kommentar an. Bei ihm erscheint auch das Bild von den „Gliedern“ wieder, mit dem Thomas den Gedanken des Sündigens in Adam veranschaulicht hatte; denn zu 12d erklärt er: „in welchem, nämlich Adam, welcher sündigte, alle sündigten, die seine Glieder sein sollten (qui futuri erant membra ipsius)“¹.

Auch die Auslegung, welche Dionysius Rickell O. Carth., ein trefflicher Kenner und treuer Schüler des hl. Thomas, unserm Abschnitt gibt, erinnert stark an die Erklärung des Aquinaten und zeigt, wie sehr dieser Mönch, wenn er auch die Kommentare seines großen Lehrers selbst nicht gekannt zu haben scheint², aus dessen sonstigen Schriften sich seine Gedanken angeeignet hat. Auch in vielen andern Kommentaren der Vorzeit zeigt sich der gelehrte Karthäuser belesen³.

Zu 'in quo omnes peccaverunt' schreibt er, daß in Adam alle gesündigt haben, „nicht aktuell, sondern virtuell, indem sie sich die Erbsünde zugezogen“⁴. Daß diese ihnen als Schuld angerechnet wird, hat seinen Grund darin, daß in irgendeiner Weise alle im Stammvater „als im ersten Prinzip der menschlichen Fortpflanzung“ waren⁵. Dionys gebraucht hier das Beispiel, das der hl. Thomas angewandt hatte: „Wie viele Glieder an einem Leibe sind und viele Einzelwesen in einer Art, so waren wir alle in gewisser Weise im Stammvater hinsichtlich der körperlichen Substanz oder der materiellen Fortpflanzung“⁶. Es mag eine Frucht seiner Belesenheit in alten, von Pseudo-Hieronymus (Pelagius) beeinflussten Glossen sein, wenn Dionys in v. 19, nachdem er alle vorhergehenden Verse rein augustinisch erklärt hat, wieder die pelagianische Erklärung neben derjenigen Augustins anführt: „Durch die Übertretung des Stammvaters sind die Vielen Sünder geworden, indem sie die Erbsünde von ihm überkamen oder ihm in seinem Ungehör-

¹) Zu Röm 5, 12. In den Additiones des späteren Paul v. Burgos († 1435) wird zum ersten Male in der Geschichte der Auslegung von Röm 5, 12 f. der Versuch unternommen, durch rabb. Aussprüche auch für das Judentum den Glauben an eine Erbsünde nachzuweisen. Paul v. B. stützt sich dabei auf den 1278 erschienenen „Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos“ des Raymund Martini.

²) S. Denifle 252.

³) Denifle ebd.

⁴) Dionysius Carthusianus, Enarratio in Epistolam Beati Pauli ad Romanos (Opera omnia XIII), Montreuil 1901, 43.

⁵) „... sicut in primo principio generationis humanae.“ A. a. O. 43.

⁶) „Secundum corpulentam substantiam seu materiale propagationem.“ S. ibid. 43. Der Ausdruck secundum substantiam corpulentam (corporalem) stammt aus Augustinus, De Gen. ad litt. 10. 20, von wo ihn Thomas übernahm. S. S. theol. 2. 2. q. 81. a. 4; in ep. ad Rom 5, 12 (a. a. O. 75) u. ö.

sam nachfolgten (... originale ab ipso trahendo, vel eius inobedientiam assequendo) ¹“

Die mittelalterliche Exegese von Röm 5, 12 bietet so nur in methodischer Hinsicht an einigen Punkten ihrer Geschichte, besonders bei Thomas, eine Abwechslung. Inhaltlich ist sie durchaus an der augustinischen Exegese orientiert. Sie folgt aber dem großen Lehrer der Erbsünde auch unbedingt und ausnahmslos in seiner sprachlichen Auffassung (des in quo). Weil das Mittelalter verlernt hatte, zur Erklärung der Vulgata in selbständig untersuchender Methode auf den griechischen Urtext zurückzugehen ², weil es ferner aus dem Kommentar des Ps.-Hieronymus und aus Augustins polemischen Schriften, diesen beiden einzigen Quellen, durch die ihm Kenntnis der konjunkionalen Deutung zukam, den sichern Eindruck gewinnen mußte, daß das propterea quod notwendig zur Häresie führe, namentlich aber wegen der großen Autorität, deren sich Augustinus überhaupt erfreute, und wegen der widerspruchsfreien Klarheit, die seine Exegese über den Abschnitt ausbreitete, kam es, daß die ganze lange Reihe mittelalterlicher Erklärer Augustins relative Deutung weitergab, ohne je auch nur ein Bedenken gegen sie zu äußern. So war denn an der Schwelle der neuzeitlichen Erklärung, als zum erstenmal die Hand eines Humanisten in den Quaternionen griechischer Handschriften blätterte, der Zustand so: daß nicht nur die dogmatische Auslegung des Abschnitts von der Erbsünde seit einem Jahrtausend nicht mehr bestritten worden war, sondern daß infolge einer jahrhundertealten Tradition der Exegese auch die Verbindung dieser dogmatischen Auslegung mit gerade dieser speziellen philologischen Auslegung als eine unlösliche erscheinen mußte.

§ 7. Die Auslegung der Stelle bei den katholischen Erklärern von Erasmus bis zur Gegenwart.

Als in den Jahren 1440—1442 der italienische Humanist Laurentius Valla den (unsres Wissens ersten) Versuch machte, den gebräuchlichen lateinischen Bibeltext des NT durch die Vergleichen mit dem griechischen Urtext zu verbessern ¹, da scheint er sich an

¹) A. a. O. 45.

²) In den Korrekturen wurde allerdings manchmal der Rückweg zum griech. Urtext eingeschlagen, aber ohne daß die Auslegung je davon irgendwelchen Nutzen gezogen hätte. Vgl. Denifle, Die Hss der Bibelkorrekturen des 13. Jhrh., in: Archiv f. Lit. und Kirchengesch. des Mittelalters IV (1888) 263—311; 471—601; Ders., Die abendländischen Schriftausleger 279.

³) Die Schrift wurde erst 1505 von Erasmus unter dem Titel: „Laurentii Vallensis viri tam graecae quam latinae linguae peritissimi

der traditionellen Übersetzung und Auffassung des ἐφ' ᾧ noch nicht gestoßen zu haben. Wenigstens übergeht er unsre Stelle mit vollständigem Schweigen. Gegen das Ende des Jahrhunderts gab ein anderer Humanist, der berühmte Florentiner Marsilius Ficinus († 1499), in den Vorlesungen über den Römerbrief, die er im Dom von Florenz „in magna frequentia publice enarravit“ und aus denen er gerade nach Erklärung von 5, 12 durch den Tod herausgerissen wurde¹, eine Auslegung dieses Verses, die durchaus in den Bahnen der überkommenen Exegese bleibt. „Wie die verschiedenen Glieder des Leibes Teile einer einzigen menschlichen Person sind, so sind die einzelnen Personen Glieder der menschlichen Natur. Wie daher die Bewegung der Hand und des Fußes durch den Willen des persönlichen Prinzips den Begriff des Willensfreien und Schuldhaften annimmt, so werden durch den Willen und die Schuld des Prinzips der menschlichen Art die Neigungen der einzelnen Menschen als ähnliche freiwillige und schuldhaft erachtet².“ Von dem einen Stammvater — „quasi principio speciei“ — her ist das ganze Menschengeschlecht — quasi communis quaedam natura una producta“ — trieb- und schuldverhaftet (unius originalis inclinationis culpaeque participes) und daher dem Tod verfallen³. Obschon Anhänger der neuen philologischen Methode, trägt er kein Bedenken, das in quo seines lateinischen Textes unbeanstandet stehenzulassen⁴.

Der erste, den die Einsicht in die Ursprache des paulinischen Wortes veranlaßte, von der traditionellen Auffassung des in quo abzugehen, ist der französische Humanist Jacq. Lefèvre d'Etaples († 1536), dessen sehr gelehrte Arbeiten über die Briefe des Apostels 1512 erschienen. An der Form der Vulgata hat allerdings in 12 d auch er noch nichts zu verbessern. Im ersten Teil seines Werkes, wo er der Vulgata Editio eine nach dem griechischen Text stark revidierte Vulgata („Intelligentia ex Graeco“) gegenüberstellt, läßt er in quo omnes p. unverändert⁵. In den text- und philologisch-kritischen Anmerkungen aber, die er am Schluß jedes Kapitels seinem Kom-

in Latinam Novi testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles“ herausgegeben und mit einer Vorrede versehen, die Vallas Unterfangen verteidigt.

¹) S. J. Corsi, Marsilii Ficini Vita n. 14 in: Philippi Villani Liber de civitate Florentiae famosis civibus, Florentiae 1847, 190, bei Denifle 280.

²) Marsil. Ficini in epp. divi Pauli Comment., Marsilii Fic. . . opera quae adhuc exstiterunt et quae in lucem nunc primum prodire, Basileae 1561, 472.

³) A. a. O.

⁴) S. a. a. O. 471.

⁵) S. Pauli epistolae XIV ex vulgata editione, adiecta intelligentia ex Graeco, cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis, Paris 1512.

mentar anfügt, schreibt er, daß es sich nicht eindeutig entscheiden lasse, ob das ἐν ᾧ und in quo Neutrum oder Maskulinum (auf Adam bezogen) sei. Er findet es der Absicht des Apostels angemessener (magis ex intentione apostoli videtur), dasselbe in ersterem Sinne, d. h. = in eo in quo zu nehmen. „Wie Adam in der Sünde, mit welcher er sündigte, sich den Tod zuzog — und das ist der erste Eintritt des Todes in die Welt —, so haben sich alle, welche sündigten, dadurch daß (in eo in quo, wörtlich: in dem, worin) sie sündigten, d. i. in ihrer eigenen Sünde und wegen ihrer eigenen Sünde den Tod zugezogen (in proprio peccato et ob proprium peccatum mortem incurrerunt)“¹. Nicht nur der Gedanke der Erbsünde, sondern auch der einer Erbstrafe scheint nach dieser Auslegung Lefèvres aus Röm 5, 12 zu verschwinden. Aber so will der gelehrte Exeget keineswegs verstanden werden. V. 14, wo er den Ausdruck in similitudinem praevaricationis Adae nicht zu non peccaverunt, sondern zum Hauptverbum regnavit zieht, bietet ihm die gedankliche Ergänzung. Hier sage der Apostel selbst, daß es solche gebe, die nicht gesündigt und über die der Tod trotzdem herrsche, und zwar „nach der Ähnlichkeit der Sünde Adams“². So findet denn Lefèvre von Pls zwei Klassen von Menschen bezeichnet: die einen, die lediglich wegen der Erbsünde sterben, die andern, die wegen der Erbsünde und zugleich wegen ihrer persönlichen Sünden die Strafe des Todes tragen. Er schreibt: „Omnes, qui moriuntur, in similitudinem Adae moriuntur: sunt tamen et qui in similitudinem et per proprium delictum moriuntur.“ Das ist eine tiefe Auslegung von Röm 5, 12, die redlich durch die Schwierigkeiten der Stelle hindurch nach einem guten Sinn ringt. Ihr Vorzug wäre, daß sie 12 d sehr glatt zu erklären vermag; ihre Achillesferse ist die (exegetisch sicher unhaltbare) Beziehung des 'in similitudinem . . .' zu regnavit³.

Jacq. Lefèvre steht immerhin noch auf dem Boden der Tradition. Er hält den dogmatischen Sinn der Stelle aufrecht, er nimmt in quo, wenn auch als Neutrum, so doch als wirkliches Relativpronomen und führt sogar auch die überkommene maskuline Deutung noch als eine mögliche Auslegung des Ausdrucks an, ohne ein Wort wirklicher Widerlegung gegen sie zu äußern. Derjenige, welcher zuerst die konjunktionale Bedeutung des in quo ἐν ᾧ wieder aufgegriffen hat und von dem daher die neuzeitliche Exegese

¹) A. a. O. 80^v.

²) A. a. O. Diese Beziehung hatten übrigens auch Chrysost. und nach ihm andre schon angenommen.

³) A. a. O.

⁴) S. unten zu der Stelle.

von Röm 5, 12 d sich mit gutem Recht datieren kann, ist Desiderius Erasmus. Er übersetzt schon in seiner berühmten ersten Druckausgabe des NT, die 1516 erschien, ἐφ' ᾧ mit in eo quod¹⁾, das er in den Annotationes hiezu — in quantum oder quatenus setzt²⁾. Zur Begründung dieser neuen Übersetzung weist er auf andre Stellen bei Pls hin, in denen ἐφ' ᾧ bzw. ἐν ᾧ diese Bedeutung habe³⁾, namentlich aber scheint ihm die Präposition ἐπὶ ganz und gar gegen die traditionelle Auslegung „in welchem“ zu sprechen⁴⁾. Mit diesem Vorstoß gegen die bisherige grammatische Auffassung verläßt aber Erasmus zugleich auch die herkömmliche dogmatische Auslegung des Abschnitts. Zwar betont er einmal seinen Gegnern gegenüber, daß sich seine Übersetzung recht wohl auch mit der alten Erklärung vereinigen lasse — „der Tod ging über, sofern alle gesündigt haben, nämlich in Adam“⁵⁾ — und fragt bitter, ob denn die ganze Kirche zu wanken anfange, wenn er — ohne die frühere Auslegung zu verwerfen — die Anmerkung wage, daß man diese Stelle auch anders erklären könne (a. a. O.). Allein im übrigen vertritt er die pelagianischen Folgerungen, die er aus seiner Auffassung von 12 d für die Exegese des ganzen Abschnitts zieht, mit einer Wärme und dem Aufwand einer Gelehrsamkeit (a. a. O. 699 f.), die jeden Zweifel daran ausschließen, daß er im Grunde den dogmatischen Sinn der Stelle doch völlig aufgegeben hat. Er hält es für gut, wie er in den Annotationes bekennt, neben der Erbsündeerklärung auch die andre anzugeben, damit nicht „die Theologen über Gebühr auf Pelagius gehässig seien und jene Erbsünde allzugerne ins Herz schlössen“. Er will nicht sagen, daß er die Erbsünde leugne, er möchte nur verhindern, daß der göttlichen Schrift Gewalt angetan werde. Er zweifelt überhaupt, ob Paulus dieses Geheimnis den Heiden sogleich habe kundtun wollen, „das auch heute noch, weil der gemeine Sinn laute Einsprache erhebt, mehr geglaubt als verstanden wird“ (Instrum. II 433). In der Paraphrase zum Römerbrief, die Erasmus 1517 schrieb, ist seine Exegese durchaus pelagianisch. Nachdem das Übel, so schreibt er, im Haupte des Geschlechts den Anfang genommen hatte, floß es auf die ganze Nachkommenschaft über, „weil jedermann das Beispiel des Stammvaters nachahmt“ (Paraphrasis 50). Die eine Schuld des einen Menschen hatte solche Macht, „daß sie alle in die Gewalt-

1) Instrumentum II 9.

2) A. a. O. II 432.

3) A. a. O. II 432.

4) Critici sacri VII 698: „Nescio an Graecus sermo recipiat hunc sensum, ut in Adam dicantur omnes peccasse, velut in hoc latentes. Non enim dixit ἐν ᾧ, sed ἐφ' ᾧ . . .“

5) Crit. sacri VII 703.

herrschaft des Todes verstrickte und diejenigen, welche nach dem Beispiel des Stammvaters sündigten, in ähnlicher Weise das Joch des Todes tragen mußten (a. a. O. 52). V. 19 a umschreibt er: „Der eine Adam zog, indem er dem göttlichen Gesetz nicht gehorchte, die große Überzahl als Nachahmer der urväterlichen Übertretung in die Sünde“ (a. a. O. 53).

In der katholischen Auslegung von Röm 5, 12–21 haben sich von Erasmus an drei Gruppen von Erklärern gebildet. Ihr Gemeinsames ist die dogmatische Auslegung der Stelle von der Erbsünde, die sie alle festhalten; was sie unterscheidet, ist die grammatische Auffassung des *in quo*, ἐφ' ᾧ.

Eine erste Gruppe hält gegen Erasmus an der augustinischen relativen Deutung des *in quo* fest. Es gab Exegeten, die seine neue grammatische Auffassung entweder gar nicht notierten, oder als eine Auferstehung des Pelagianismus, zum Teil mit großer Schärfe, bekämpften. Für das Schicksal der zweifellos richtigen sprachlichen Beobachtung des Erasmus hat es sich hier ganz offensichtlich als ein großer Schaden erwiesen, daß er sie so enge mit der Erneuerung der alten Irrlehre verquickte.

Eine zweite Gruppe folgt ebenfalls Augustinus, steht aber auch der konjunkionalen Deutung, die Erasmus dem ἐφ' ᾧ gibt, mit Wohlwollen gegenüber und findet in ihr keine Gefahr für das Dogma.

Während bis zum 19. Jahrhundert diese beiden augustinischen Gruppen die Mehrzahl der Exegeten umfaßten, verschob sich seitdem das Übergewicht auf eine dritte (unter den heutigen Exegeten wohl allein noch vertretene) Gruppe, welche die relative Deutung des *in quo* ganz zugunsten des erasmischen *in eo quod* aufgibt. Sie raubt aber deswegen die Stelle nicht dem Dogma. Vielmehr hält sie inhaltlich die Erklärung Augustins fest und findet, daß nur diese — auch das ἐφ' ᾧ = quatenus, propterea quod vorausgesetzt — dem Wortlaut der paulinischen Aussagen gerecht wird und sie dem Vorwurf der Unklarheit, Unwahrheit, ja des Selbstwiderspruchs entzieht.

Zur ersten Gruppe gehört Jakob Sadolet († 1547). In dem Kommentar zum Römerbrief, den er 1535 in Dialogform herausgab, schreibt er zu 12 d, ohne die erasmische Auslegung zu erwähnen: „in quo o. pecc., in uno illo homine videlicet“ und erläutert es: „In Adam als dem Haupte des Geschlechts (generis capite) haben nämlich alle gesündigt, indem jener sündigte und seine eigene und freiwillige Sünde uns als gemeinsame und natürliche hinterließ¹.“ Dominicus Soto O. Pr. († 1560) bekämpft die Übersetzung

¹) Fol. 84^r.

des Erasmus bereits mit aller Offenheit und Entschiedenheit. Er sieht in ihr ein Zugeständnis an den Pelagianismus¹, dem „quatenus oder in eo quod nicht so entgegen ist wie in quo“². Namentlich tadelt er, daß Erasmus es sich nicht genügen ließ, seine Auslegung im Kommentar zu geben, sondern sie bis in seine lateinische Übersetzung hineinrug: „Nunquid non satis esset istis . . . ut in suis commentariis, textu intacto, placita sua proferrent?“³ Wie Soto klagt auch Ambrosius Catharinus († 1553) den Erasmus des Pelagianismus an. Er bleibt ganz bei der traditionellen Auffassung und schreibt, um sie zu erläutern, daß „wir, als Adam seine Sünde beging, in seinen Lenden waren, und daß es, als jener sündigte, soviel galt, als ob auch wir gesündigt hätten, weil wir in ihm enthalten waren“⁴. Joannes Viguierius O. Pr. († 1556, Kommentar erstmals 1558 erschienen) hält wieder die beiden Beziehungen des in quo auf homo und peccatum möglich⁵. Einfach augustinistisch ist die gesamte Auslegung auch bei Joh. Wild (Ferus)⁶. A. Salmeron S. J. († 1585) bemerkt zu der Deutung des $\epsilon\varphi' \phi$ = quatenus, quandoquidem, in eo quod, sie widerspreche, abgesehen davon, daß sie Pelagius günstig sei, auch der Auffassung aller Väter. Er stellt vier Möglichkeiten der Erklärung des Ausdrucks zusammen. Man könnte es 1. auf peccatum, 2. auf Adam beziehen; man könnte es 3. = in eo quod, 4. = in quantum oder quatenus nehmen. Nach der Prüfung der vier Möglichkeiten entscheidet er sich für die zweite, die er als die „inter omnes haec commodior et magis catholica“ findet. Fr. Toletus († 1596) lehnt wie Salmeron die Beziehung des in quo auf peccatum wegen des griechischen $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ ab und nimmt diejenige auf homo an. „Damit man nicht glaube, Adams Sünde habe den Tod über alle gebracht, sei aber selbst auf Adam beschränkt geblieben und habe niemand außer ihm angesteckt, fügt er bei, daß alle in ihm gesündigt haben . . . ipso moriente mortui sumus, quia ipso peccante peccavimus“⁷. Seine philologischere Methode führt Tolet dazu, die kausal-konjunktionale Bedeutung des $\epsilon\varphi' \phi$ prinzipiell zuzugeben⁸, aber dennoch ist an unsrer Stelle die

¹) P. 149: „Quod versiones istae, seu perversiones Pelagianis patrocinentur, patet.“

²) A. a. O.

³) A. a. O.

⁴) P. 53.

⁵) P. 1021 f.

⁶) In ep. Pauli ad Rom. Exegesis, Lugduni 1559, 126. Er hat zu 12 d die kurze Bemerkung: „In quo o. p., hoc nedom de actuali intelligendum, sed et de originali contra Pelagianos.“

⁷) P. 418.

⁸) P. 236.

⁹) Tolet sagt a. a. O. über $\epsilon\varphi' \phi$: „... est praepositio et relativum et totum simul aliquando pro particula causae accipitur.“

augustinische Auffassung die „*verior interpretatio*“¹. Hebr. 9, 17 zeige, daß ἐπί bisweilen für ἐν gebraucht werde. Wolle man aber die kausale Bedeutung des ἐπί mit Dativ, die allerdings bei den Autoren die vorherrschende sei, pressen, so könne man 12 d auch verstehen: *cuius hominis causa omnes peccaverunt*².

Eine sehr scharfe Sprache führt gegen die neue Auslegung der „Grammatici“ Ben. Justinianus S. J. († 1622). Die erasmische Erklärung nennt er eine Verkehrung und Verdrehung des Sinnes und eine Erneuerung des pelagianischen Irrtums³. Diese Auslegung, welche den Tod auf die persönlichen Sünden zurückführt, hebe die Wahrheit des Satzes auf. Justinian macht in diesem Zusammenhang die sehr treffende Bemerkung, daß „nicht deswegen die Menschen sterben, weil sie mit eigenem Willen sündigen, da die Kinder, die keine Sünde haben, ebenfalls dem Gesetze des Todes unterliegen“, und fordert von da aus, daß man selbst bei konjunkionaler Deutung des ἐφ' ᾧ den Vers von der allen angeborenen Erbsünde verstehen müsse. Aber der griechische Sprachgebrauch zwinge nicht zu dieser Deutung. Justinian weist auf Orig., Chrys., Theophyl., Ökum. hin, die alle ἐφ' ᾧ auf Adam bezögen, und führt ebenfalls den Hebr. (9, 9; 9, 17) für den synonymen Gebrauch von ἐπί und ἐν an⁴.

Ungefähr den gleichen Standpunkt nimmt gegenüber dem *in eo quod* R. Bellarmin S. J. († 1621) ein⁵. Die Übersetzung des Erasmus ist nach ihm Eigentum aller derjenigen „*sectarii*“, „*qui non tam veritate quam novitate gaudent*“ (341). Joh. Mariana S. J. († 1623) scheint in seinen kurzen Scholien der Ansicht zu sein, daß das griechische ἐφ' ᾧ mit *eo quod* übersetzt werden müsse. Nachdem er bemerkt hat: „*in quo sc. uno homine*“, fügt er auch die griechische (ἐφ' ᾧ *eo quod omnes peccaverunt sc. Adamo peccante*) und syrische Leseart an (Syr. *in eo quod o. peccaverunt*), meint aber dann, daß diese konjunktionale Deutung „für die Pelagianer zu sprechen scheine, die sagen, daß wir nicht wegen Adams Sünde . . ., sondern wegen unsrer eignen Sünden des Todes schuldig sind“ (819). Jac. Tirinus S. J. († 1636), Steph. Menochius S. J. († 1655), Alexander Natalis O. Pr. († 1724) lassen ihre Ansicht über die grammatische Exegese des Erasmus nicht erkennen. Sie geben in ihren Kommentaren einfachhin die augustinische Beziehung auf *homo* wieder. „Als Adam sündigte, der der Vater und das Haupt aller war,“ sagt

1) A. a. O.

2) A. a. O.

3) „*Rem ipsam et sententiam pervertunt et corrumpunt*“ — „*repetunt errorem Pelagianorum*“ — vgl. I 166.

4) A. a. O.

5) P. 341 f.

ersterer, „da haben in ihm zugleich alle gesündigt, weil der Wille und die Zustimmung aller im Willen des einen Adam gesetzt war (omnium voluntates et consensus erant collocata in voluntate unius Adami)“ (II 1087). Alle haben, so schreibt Menochius, „wie im Prinzip und in der Wurzel des Geschlechts in Adam gesündigt, der als Vater und Haupt alle seine Nachkommen vertrat, wie ein König sein Reich vertritt . . .“ (287). Ähnlich merkt Alexander an: „ . . . in welchem, nämlich dem einen Menschen Adam . . . alle gesündigt haben, nicht bloß durch Nachahmung . . ., sondern durch eine ursprüngliche Befleckung (vitia origine)“ (26). So erklärt auch A. Calmet O. S. B. († 1757) das in quo; die Übersetzung mit propterea quod dagegen nennt er verdächtig (haec versio suspecta est), da sie zum Teil der Idee der Erbsünde widerstreite (415).

Es gab aber in der katholischen Exegese schon vom 16. Jahrhundert an auch eine andre Gruppe von Erklärern, die ausdrücklich anerkennen, daß vom Standpunkt des Dogmas gegen die konjunktionale Auslegung des $\epsilon\varphi' \phi$ nichts einzuwenden ist. Sie würdigen daher diesen sprachlichen Fund des Erasmus viel wohlwollender und stellen ihn häufig ihren Lesern frei. Wenn sie für sich trotzdem bei der relativischen Auffassung des Mittelalters stehenbleiben, so geschieht es infolge einer gewissen Anhänglichkeit an die Tradition, mit der sich außerdem die Überzeugung verbindet, daß von seiten der griechischen Grammatik gegen das traditionelle in quo kein ernsthaftes Bedenken erhoben werden könne.

Schon Emm. Sa S. J. († 1596) stellt in seinen Notationes in totam Scripturam sacram die augustinische und erasmische Auffassung von 12 d wie gleichwertig nebeneinander: „In quo scil. homine vel peccato vel q. d. quatenus omnes peccaverunt (400).“ Bened. Pererius S. J. († 1610) hält wegen der Autorität der Väter und unter Berufung auf Stellen wie Hebr 9, 9; 9, 17, wo auch Erasmus $\epsilon\pi\iota$ mit in übersetze, die augustinische Erklärung des in quo für besser. Er betont aber, daß auch bei konjunktionaler Deutung des Ausdrucks der Satz um seiner inneren Wahrheit willen nur von derjenigen allgemeinen Sünde ausgelegt werden könne, die die Menschen „in ipso Adamo“ begingen. Er führt jenes Argument an, welches bis heute bei denjenigen, die $\epsilon\varphi' \phi$ als kausale Partikel nehmen, das traditionelle Argument für den dogmatischen Inhalt von Röm 5, 12 geblieben ist: „Wenn man die Worte: ‚dadurch daß alle gesündigt haben‘ von den Sünden verstehen wollte, welche die Menschen mit eigener freiwilliger Entscheidung begehen, so wäre der Satz des Paulus unter allen Umständen falsch: denn der Tod trifft die Gesamtheit der Menschen, nicht weil sie

selbst persönlich gesündigt haben, da er ja auch die Kinder trifft, die eine persönliche Sünde weder haben, noch haben können (601).“

Dieselben Gründe, die Pererius veranlaßten, bei dem augustini-schen in quo zu bleiben, finden sich auch bei dem berühmtesten Exegeten dieser Periode, Guil. Estius († 1613) wieder. Auch ihn bestimmen die beiden Tatsachen, daß „kein alter sei es lateinischer oder griechischer Erklärer jene Partikel ‚in quo‘ mit quatenus auslegt“, und daß „der Apostel Paulus in seinen Briefen und Lukas in der Apg bisweilen die drei Präpositionen ἐν, ἐν und εἰς unterschiedslos für die eine lateinische Präposition in gebrauchen“ (111 f.), dazu, in quo ganz nach der bisherigen Tradition zu erklären: „In quo, idest in Adam, ut communiter intellexerunt Latini et Graeci interpretes“ (111). Zum quatenus des Erasmus bemerkt er: Diese Übersetzung sei nur in dem Falle annehmbar (tolerari potest), wenn der Satz nicht von den persönlichen Sünden, sondern von der Erbsünde der einzelnen verstanden werde (a. a. O.). Cornelius a Lapide S. J. († 1637), der ebenfalls zu in quo: uno homine ergänzt und diesen Standpunkt rein sprachlich begründet, stellt die erasmische Auffassung des in quo daneben geradezu frei: „Licet veritas et legas: quatenus omnes peccaverunt, sat adhuc ex eo colligitur peccatum originale. Quomodo enim omnes homines, etiam infantes peccaverunt, nisi per unum hominem et patrem suum, scil. Adam¹⁾“ Auch Bernardinus a Piconio O. Cap. († 1709) nimmt die konjunktionale Erklärung bloß deswegen nicht an, weil sie nicht in eben dem Maße wie die alte dem Wortlaut entspricht (non aequae litteralis est), eine Gefahr für das Dogma erblickt aber auch er nicht in ihr, sondern erklärt vielmehr ausdrücklich: non impedit, quod ex hoc textu colligatur peccatum originale (68).

Zu dieser zweiten Gruppe katholischer Erklärer gehören besonders alle neueren Exegeten, die noch an der relativischen Deutung des ἐφ' ᾧ, in quo festhalten. So erklärt H. Klee (1830), obwohl er für sich die Beziehung des Ausdrucks auf Adam annimmt, daß die Lehre von der Erbsünde nicht von der Auslegung des ἐφ' ᾧ abhängt, und daß, wenn man es mit „darum, weil“ wiedergibt, deswegen die Ursünde noch nicht beseitigt ist. Aus der selbstverständlichen Forderung, daß das Sätzchen im Lichte des ganzen paulinischen Gedankens erklärt werden müsse, und aus der Tatsache,

¹⁾ P. 80. Zu in quo o. p. schreibt er (a. a. O.): „Quod intellige non formaliter, sed originaliter, radicaliter, seminaliter et repraesentative, quia scilicet omnes homines in primo illo homine, quasi radice, parente et principio suo contenti, censi et comprehensi fuerunt . . .“

daß „in gegenwärtigem Hauptstück deutlich genug gesagt“ sei, „daß wir in Adam gefallen sind“, folgert Klee auch für den Fall der konjunkionalen Deutung die Notwendigkeit, zu dem „weil alle Sünder geworden sind“ ein „in Adam“ zu ergänzen (213). Nach Aberle (1854) kann ἐφ' ᾧ an und für sich Relativpronomen, Relativadverb = sicut, oder Konjunktion = ἐπὶ τούτῳ ὅτι sein (461). Er bezeichnet vorzüglich aus zwei Gründen diese letztere Auffassung als „unzulässig“. Indem er Erkenntnisgrund und Sachgrund nicht auseinanderhält, meint er, es entstehe ein Zirkelbeweis, wenn man den Apostel in v. 12 die allgemeine Verbreitung des Todes durch die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit [Sachgrund!] und sogleich darauf (v. 13, 14) die allgemeine Sündhaftigkeit durch die Tatsache der allgemeinen Sterblichkeit [Erkenntnisgrund!] begründen lasse. Indem er ferner den Eintritt des Todes in die Welt und seine allgemeine Verbreitung zusammenwirft, glaubt er, ἐφ' ᾧ könne deswegen nicht als kausale Konjunktion genommen werden, weil das Kausalitätsverhältnis zwischen Sünde und Tod schon durch das διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος in einer Weise angegeben sei, „die für gläubige Kenner des Alten Testaments jeden weiteren Beweis unnötig machte“ (463). Er bezieht daher ἐφ' ᾧ als Relativum auf δι' ἐνὸς ἀνθρώπου, indem er allerdings zugleich, mehr als es bisher geschah, den Finger auf das ἐπὶ legte: hätte der Apostel ἐν ᾧ geschrieben, so hätte er den Gedanken eines „mikroskopischen“ Eingeschlossenseins aller Menschen im Stammvater nahegelegt, durch ἐπὶ dagegen drücke er nur aus, daß der Materialgrund der Sünde aller in Adam liegt, „ohne sich näher darauf einzulassen, wie das Verhältnis zwischen diesem und jedem einzelnen seiner Nachkommen zu denken sei“ (464 f.). Damit hat dann freilich auch Aberle ein bedeutendes Moment der augustinischen Auffassung preisgegeben.

Ähnlich ist die Auslegung, welche Ad. Schulte dem Sätzchen gibt. Auch er bezieht ἐφ' ᾧ auf δι' ἐνὸς ἀνθρώπου (92). Hatte sich Aberle über die Schwierigkeit der weiten Entfernung dieses Beziehungswortes dadurch hinweggeholfen, daß er sagte, der Begriff des εἰς ἀνθρώπου sei in dem οὕτως (12 c) wiederholt und somit dem Relativsatz nahe genug gerückt, oder der Apostel habe diesen Begriff durch Voranstellung so sehr zum beherrschenden des ganzen Satzgefüges gemacht, daß er die Beziehung eines weit nachgestellten Relativsatzes auf sich zulasse (464), so nimmt hingegen Schulte an, daß Pls diesen Relativsatz mit Absicht an das Ende gestellt habe, weil er das Thema für das Folgende enthalte (92). Auch er gibt dem ἐπὶ besondere Farbe. Pls habe es statt ἐν gewählt, weil er nicht ein Innewohnen aller in Adam, sondern ein Beteiligtsein an dessen Tat bezeichnen wollte. Schulte übersetzt es: „wobei alle gesündigt

haben“¹ und erläutert es: „bei welchem, beteiligt an ihm“². Auch Jos. Agus S. J. (1888) weist darauf hin, daß ἐπί mit Dat. in Ausdrücken, die dem des hl. Paulus ähnlich sind, nicht schlechthin bloße inhaesio bedeute, sondern einen kausalen Begriff mit enthalte³. Im übrigen entscheidet er sich nicht bestimmt zwischen der relativischen und konjunkionalen Erklärung des ἐφ' ᾧ, scheint aber der ersteren zuzuneigen⁴. Jedenfalls kann es im Zusammenhang auch nach der zweiten Auslegung allein die Absicht des Pls sein, zu sagen, daß alle sterben, weil alle in Adam gesündigt haben. Agus führt dafür zwei Beweise an: den Tod der kleinen Kinder und v. 14, wo der Apostel selbst aus der Tatsache, daß manche ohne persönliche Schuld sterben, beweise, daß alle in Adam gesündigt hätten⁵.

Einen warmen Verteidiger fand die augustinische Art. das ἐφ' ᾧ zu verstehen, unter den neueren Erklärern noch an Aloys Schaefer. Mit Aberle nimmt er an, daß bei der Auffassung der Partikel als ἐπὶ τούτῳ, ὅτι eine Tautologie entstünde d. i. „ein in διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος enthaltener Grund nur wiederholt“ wäre (177). Er ist der Ansicht, daß der Apostel in dem οὕτως von 12 c außer auf διὰ τῆς ἀμαρτίας noch besonders auf den beherrschenden Begriff des ganzen Satzes, das nachdrucksvoll gleich hinter der Vergleichspartikel stehende δι' ἐνὸς ἀνθρώπου zurückgreife (178). Man erwarte daher, daß er in 12 d nicht einfach die allgemeine Verbreitung des Todes durch die Sünde überhaupt, sondern auch noch „die andere, und zwar die erste Seite des οὕτως, das „durch einen Menschen“ (179 f.) begründe. Es ist unschwer zu sehen, daß durch diese Beweisführung Schaefers im Grunde nur diejenigen getroffen werden, welche das ἥμαρτον von den persönlichen Sünden verstehen, nicht aber diejenigen, welche es auf die Erbsünde beziehen und ein „in Adam“ ergänzen, und damit nicht die konjunktionale Deutung als solche.

Immerhin nimmt auch Schaefer die augustinische Auffassung nicht ganz als den reinen Grundsinn der Stelle an. Das 'in quo' der Vulgata ist ihm nicht so sehr wortgetreue Übersetzung als vielmehr „Interpretation“, die unsern „Dank“ verdient (180). Er sagt geradezu, „daß die Vulgata mit ihrer Übersetzung etwas weiter geht, als Paulus an dieser Stelle im Römerbriefe zum Ausdruck bringen will“ (180). Schaefer betont die aus der lokalen (= „auf“) herauswachsende kausale Bedeutung der Präposition ἐπί mit Dat. („auf Grund

¹) P. 91.

²) P. 93.

³) P. 301.

⁴) P. 300 sagt er von ihr: „Prior expositio est omnium Patrum Graecorum et Latinorum.“

⁵) P. 300 f.

von“ (179) und meint, daß von Adam hier nur gesagt sei, daß er der Grund der Sünde und des Todes aller seiner Nachkommen sei (180). So gibt er als den Sinn von 12 d an: „Um Adams willen sind alle Menschen Sünder“ (180). Von derjenigen katholischen Auslegung, die das $\epsilon\phi'$ ϕ als $\epsilon\pi\iota$ τούτω $\delta\tau\iota$ auffaßte, trennt ihn nur noch sein Festhalten an der Beziehung des ϕ auf $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$, und es ist interessant, daß auch er in der Übersetzung der Stelle die sprachliche Härte, welche in dieser Beziehung auf ein zu weit entferntes Nomen liegt, nur dadurch zu überwinden vermag, daß er das Sätzchen ebenfalls konjunktional wiedergibt: „weil auf Grund von ihm alle gesündigt haben“ (164).

In der grammatischen Auffassung von Röm 5, 12 d schloß sich unter den Katholiken zuerst Kard. Kajetan (Thomas de Vio) O. Pr. († 1534) an Erasmus an. In seinem Kommentar zu den Paulusbriefen (erste Ausgabe Rom 1532) nimmt er das $\epsilon\phi'$ ϕ als kausale Konjunktion, ohne die traditionelle Deutung auch nur zu erwähnen. Während er sonst in seinen exegetischen Schriften durchaus kein Bedenken trägt, auch den Wortlaut der Vulgata selbst zu ändern, übt er dagegen an dem in quo unsrer Stelle keine Kritik: Es sei gleichgültig, ob man lese propter (sic!) quod omnes peccaverunt oder in quo omnes peccaverunt. Nur müsse man, wenn man in quo übersetze, wissen, daß „die Verbindung dieser beiden Wörter im Griechischen gewissermaßen die Bedeutung einer einzigen . . . Konjunktion“ erzeuge und so in quo den gleichen Sinn habe wie propter quod. Als antiken Zeugen für diese konjunktionale Auffassung führt der Kardinal Cicero an, der die Verbindung $\epsilon\phi'$ ϕ mit in eo quod übersetze¹. Dabei folgt aber Kajetan dem Erasmus keineswegs in seiner Neigung zum Pelagianismus. Damit man nicht meine, es sei zwar die Strafe des Todes allen gemeinsam, nicht aber auch die Sünde, erkläre der Apostel — das ist nach Kajetan der Sinn und die Absicht von 12 d — daß die Strafe des Todes allen deswegen gemeinsam sei, weil die Sünde allen gemeinsam ist². Daß Kajetan bei dem 'peccatum commune omnibus' an die Erbsünde denkt, zeigt seine Auslegung zu $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ in v. 12 a, das er von der „Sünde Adams“, und zwar „nach der Seite ihrer Erbllichkeit“ versteht³. Auch in v. 19 sieht er „ohne jede Zweideutigkeit“ gesagt, „daß wir uns durch den Ungehorsam des Einen nicht bloß die Strafe der Sünde, sondern auch die Sünde selbst zugezogen haben“, und findet hier die Erbsünde „aufs klarste gelehrt“⁴.

¹) Epistolae Pauli fol. 15^v.

²) Fol. 15^v.

³) A. a. O.: „... peccatum Adae . . . quatenus originale . . . nam actuale prius per Evam et prius per diabolum intraverat.“

⁴) S. fol. 16^v: „Ubi clarissime explicatur peccatum originale.“

Gegen Ende des 17. Jahrh. hat die konjunktionale Deutung des ἐφ' ᾧ an dem berühmten Oratorianer Richard Simon einen beredten Verteidiger gefunden. An etwa fünf Stellen seiner „Geschichte der hauptsächlichsten Ausleger des NT“¹ nimmt er Anlaß, von ihr zu reden und jedesmal ein warmes Wort für sie einzulegen. «Ce n'est pas aussi être Pélagien que d'interpréter au même endroit, ἐφ' ᾧ où il y a dans la Vulgate 'in quo', par 'quatenus' ou 'in eo quod' avec Theodoret et Erasme» sagt er einmal und betont, daß in diesem Punkte die Ansicht Augustins keine Glaubensentscheidung sei². Obwohl Simon der Übersetzung der Vg nicht absolut feindlich gegenübersteht³, ja sogar gegen Erasmus, Kajetan und „mehrere andre Interpreten“ die Ansicht vertritt, daß Chrysostomus an dieser Stelle ἐπὶ nicht kausal genommen habe⁴, wird er dennoch von Bossuet in zwölf Kapiteln seiner Apologie der Überlieferung herb getadelt⁵. «Après un consentement si universel et si manifeste de tout l'Occident à traduire 'in quo'», glaubt Bossuet sagen zu können, «il n'est pas permis de douter qu'il ne faille tourner ainsi ce célèbre ἐφ' ᾧ de saint Paul, puisque tous les Latins l'ont pris naturellement de cette sorte⁶.»

Dicendo enim quia per inobedientiam unius sumus constituti peccatores, apertissime significat, quia per illam inobedientiam concepti sumus peccatores.“

¹) Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, Rotterdam 1693, 171. 321. 583. 613. 661.

²) S. a. a. O. 661. — P. 171 verweist R. Simon auf die (kalvinistische) Bibelübersetzung der «Docteurs de Genève, qui ne peuvent pas être suspects en cette rencontre», die parce que übersetzten, und auf eine spanische des Franz de Enzinas (gemeint El Nuevo Test. de N. R. y Salv. J. Cr., traducido de Griego en Lengua Castellana, Antw. 1543, s. Wetzer und Welte, K.-L., Art. Bibelübersetzungen), der por que todos peccaron habe. Für die erstere Übersetzung schlug ich «La Bible qui est Toute la Sainte Ecriture du Vieil et du Nouveau Testament» (Genf 1588) nach und fand (Le Nouv. Test. p. 99^v): «d'autant que tous ont péché» (in Randglosse: «ou en qui tous ont péché.»).

³) Vgl. a. a. O. 171.

⁴) A. a. O.

⁵) Défense de la Tradition et des Saints Pères (benützt: Oeuvres complètes de Bossuet, Evêque de Meaux XXVI Paris 1826), livr. VII, chap. XII—XXIV (p. 360 ff.).

⁶) A. a. O. VII, 12 (p. 361). Bossuet hält die konjunkt. Deutung für diejenige, «qui favorise le plus les pelagiens» (a. a. O. 360). An einer späteren Stelle erklärt er, daß auch, wenn man sie annehme, der Vers nur von der Erbsünde verstanden werden könne: «Vous n'échapperez pas . . . à la vérité qui vous presse: la mort a passé à tous, parce que tous ont péché: il faut donc trouver le péché partout où l'on trouvera la mort. Vous la trouvez dans les enfants: trouvez-y donc le péché. S'ils sont du nombre de ceux qui meurent, par votre

Der gelehrte, oftmals paradoxe Jean Hardouin S. J. († 1729) und der ihm folgende, geistreiche J. J. Berruyer († 1758) haben im 18. Jahrh. das Erbe der konjunkionalen Auffassung als die einzigen unter den katholischen Exegeten weitergetragen und allerdings mit einer völlig neuartigen, unmöglichen Auslegung des Verses verbunden. Nachdem Hardouin — wie damals fast durchwegs die traditionelle Exegese — das peccatum in 12a von der Erbsünde¹, mors in 12b von der „mors communis et necessaria“ erklärt hat², macht er nun einen Einschnitt und versteht im folgenden (12c) — indem er einen den Text absolut vergewaltigenden Bedeutungswechsel annimmt — mors von dem vorzeitigen (körperlichen und geistigen) Tod — „mors extraordinaria“ — der oft die Menschen wegen ihrer persönlichen Sünden (12d: weil alle sündigten sc. actualiter) treffe³. Diesem unglücklichen Kompromiß zwischen Augustinus und Pelagius schloß sich sein Schüler Berruyer an. Den Einwand der weiten Entfernung des Beziehungswortes homo, den schon Hardouin gegen das augustinische in quo erhoben hatte⁴, kleidet er in die treffenden Worte: „Par quel règle de grammaire et même de sens commun ferait-on rapporter le relatif (quo) à un nominatif qu'il n'affecte point, en étant essentiellement distrait par plusieurs autres nominatifs, quelques-uns même de différents genres qui certainement interceptent le commerce entr'eux, et en rompent la communication⁵.“ Berruyer spricht den sicher richtigen Gedanken aus, daß sich der Apostel, wenn er das hätte sagen wollen, was man ihm unterstellt, nicht der Pflicht überheben hätte können, vor 12d „per unum hominem“ zu wiederholen⁶. Bezüglich der Formel „in Adam sündigen“ hat F. Prat S. J. in seiner «Théologie de St. Paul» das Wort geprägt, daß sie sehr theologisch sein mag, daß sie aber letzten Endes nicht

traduction, ils sont du nombre de ceux qui pèchent: ils ne pèchent pas en eux-mêmes; c'est donc en Adam, et malgré que vous en ayez, il faut ici de vous-même rétablir l'in quo que vous aviez voulu supprimer. On y est forcé par la seule suite des paroles de saint Paul.» (A. a. O. chap. 20; p. 375 f.).

¹) = „privatio amicitiae divinae et originalis iustitiae.“

²) P. 445.

³) P. 446: „... qui Adamum imitando peccaverit, hos praeterea ante necessarium tempus utraque morte saepe puniri a Deo, id quod idem Apostolus posteriore eiusdem comparationis membro docet.“

⁴) P. 446.

⁵) I 155 f.

⁶) P. 156. Eine weitere Schwierigkeit gegen die augustinische Auslegung findet B. in dem ἡμαρτον. Die hl. Schriftsteller wenden, wie er findet, dieses Verbum im aktiven Sinn nur an, wenn sie von einer freien, persönlichen Handlung reden (p. 157).

von Paulus stammt¹. Einen ganz ähnlichen Gedanken spricht schon Berruyer aus, indem er sagt, daß die „heutzutage allgemeine und wie geheiligte „Redeweise weder vom hl. Paulus noch von sonst einem der heiligen Schriftsteller geweiht“ sei².

Von diesen wenigen Exegeten abgesehen, scheint aber Kajetan durch drei Jahrhunderte hindurch, nämlich bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts, in der Annahme der konjunkionalen und der Ablehnung der relativischen Deutung keinen Nachfolger gefunden zu haben. Wenn man den Kommentar des Freiburgers Liborius Stengel (1830) mit Stillschweigen übergeht³, dann ist Frz. Xav. Reithmayr (1845) der erste gewesen, welcher im Namen der Grammatik wieder wenigstens einen Schritt von der falschen relativischen Auffassung des ἐφ' ᾧ zurücktrat. Nach ihm ist es nicht möglich, ᾧ auf das fernestehende ἀνθρώπου zu beziehen, auch die Bedeutung ἐπί = ἐν findet er hart. Ohne die konjunktionale Erklärung ganz anzunehmen, faßt er ἐφ' ᾧ als „relative Kausalpartikel“, d. h. er bezieht es unmittelbar auf οὗτος und damit „mittelbar auf δι' ἐνός“. Als Übersetzung empfiehlt er „weil“, oder besser „wie“, d. h. „auf Grund und Anlaß des Einen hin . . .“ (248). Der Tod ist so (auf Grund und Anlaß des Einen hin) auf alle übergegangen, wie (auf Grund und Anlaß des Einen hin) alle Sünder wurden. Es kann kein Zweifel sein, daß Paulus bei einem so engen korrespondierenden Verhältnis der Partikel mit οὗτος nichts andres als das grammatische Korrelat zu οὗτος d. i. ὡς statt ἐφ' ᾧ hätte schreiben müssen. Diese Zwitterstellung zwischen relativischer und konjunktionaler Deutung ist denn auch von keinem späteren Exegeten mehr eingenommen worden.

Klar konjunkional ist die Auslegung bei Adalbert Maier. Nach ihm hat das ἐφ' ᾧ „zweifelloos die Bedeutung einer Konjunktion = ἐπὶ τούτῳ ὅτι.“ (179). Das ἡμάρτον bezieht Maier zunächst auf

¹) La théologie de St. Paul I⁷ 258: « Ne lui faisons pas dire que tous les hommes ont péché en Adam. La formule peut être très théologique et il en fournit quelque part le modèle en disant que « tous meurent en Adam »; mais enfin elle n'est pas de lui. »

²) P. 157 sagt er: « Je n'ignore pas qu'aujourd'hui cette expression (avoir péché en Adam) est devenue commune et qu'on la garde presque comme consacrée lorsqu'on parle du péché originel. Mais je ne saurais croire qu'elle y soit consacrée par st. Paul ni par aucun des Ecrivains inspirés. »

³) S. o. p. 107 Fußnote 1. Er nimmt ἐφ' ᾧ = weil und erklärt das Sätzchen ganz pelagianisch. Er glaubt, daß unter den Händen der Scholastiker „beinahe ein jedes Wort [in 5, 12–14] eine falsche Deutung erhielt“ (p. 228). Erasmus findet besonders Lob, weil er „unbekümmert um das Geschrei der Dogmatiker“ zuerst zu übersetzen wagte: quatenus und den Dogmatikern den Rat gab, „sich eine andre Beweisstelle für ihre Erbsündenlehre auszusuchen.“ (P. 237.)

die Tatsünden, aber es entgeht ihm nicht, daß, wenn man den Satz einseitig von diesen verstehen wollte, „die Allgemeinheit des Todes nicht zureichend erklärt wäre.“ Er verweist auf jenen großen Teil der Menschen, welcher „stirbt, bevor es bei ihnen zur Tatsünde kommen kann, die Kinder vor der Geburt bis zur Neige des Kindesalters“ (181). Von dem Gedanken aus also, daß eine allgemeine, durchgehende Erscheinung nur durch einen ebenso allgemeinen Grund erklärt werden kann, gelangt Maier dahin, zu fordern, daß sich 12 d auch auf die „innere Sünde“ beziehen müsse, daß der Apostel auch „die innewohnende Sünde“ als Ursache des Todes mit der Tat zusammendenke, ja daß er sogar in jene die eigentliche Ursache des Todes setze, da sie ihre Wirkung äußern kann, auch wenn es nicht zur Tat kommt (182). Nach dieser Erklärung ist die Erbsünde in Röm 5, 12 implicate gelehrt. Von der gewöhnlichen katholischen Erklärung unterscheidet sie sich dadurch, daß sie, indem sie 12 d nicht eng auf die Erbsünde, sondern in weiterem Sinne auf die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit überhaupt (durch Tat oder Erbe) bezieht, kein *ἐν Ἀδὰμ* zu ergänzen braucht. Wenn Maier am Schluß seiner Exegese des Verses, indem er das Fazit seiner Erklärung zieht, den Gedanken des Apostels dahin bestimmt, „daß diejenigen, bei welchen das *ἀμαρτάνειν* wirklich vorkommt, . . . den Tod wie als natürliche Folge von Adams Sünde, so auch als eigene Strafe tragen, während eben bei den übrigen nur eine Teilnahme an fremder Strafe stattfindet und der Tod für sie nur den Charakter eines natürlichen Erfolges hat¹,“ so ist das insofern schief ausgedrückt, als es sich im Sinne bloßer Erbstrafe deuten ließe. Nach 12 d — auch in Maiers Auslegung — ist jeder Erdgeborene wirklich *ἀμαρτὸν* (einer, der gesündigt hat).

Aus Gründen der Grammatik und Syntax entscheidet sich auch Frz. Xav. Patrizi (1851), in quo — eo quod zu nehmen². Das Dogma leidet nach ihm dadurch so wenig Schaden, daß es vielmehr gewinnt: es geht nun ohne Vergewaltigung der Syntax und daher viel klarer aus dem Texte hervor³. Aus ganz den gleichen Gründen

¹) P. 182.

²) Vgl. p. 27. Außer der Bedeutung der griech. Worte macht auch Patrizi vor allem die weite Entfernung des Beziehungswortes gegen die relativische Deutung geltend: „Qui enim pronomen relativum queat ad Adamum pertinere tam longe distantem, duabus enuntiationibus, in quibus ne obiter quidem hic comparet, interiectis?“

³) Vgl. a. a. O.: „Nihil est cur reformidemus in eundem sensum istud in quo accipere ac eo quod; non modo enim, hoc quoque posito, verba omnes peccaverunt in hoc loco nihil sonant nisi peccatum originale, idque nulla syntaxeos perversione, sed insuper multo liquidius ac plenius, quam si pronomine in quo ipse Adam significaretur.“

ist auch Joh. Theod. Beelen (1854) mit großem Eifer für die konjunktionale Deutung eingetreten. Die Beziehung des ϕ auf das entfernte $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ hält er noch durch den Umstand besonders erschwert, daß zwei maskuline Substantive ($\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) dazwischenstehen¹. Aus v. 14, wo betont werde, daß der Tod auch solche treffe, die nicht persönlich gesündigt, ferner aus v. 19, wo die Instrumentalursache dafür, daß alle Sünder wurden, in den Ungehorsam des einen Adam gesetzt werde, gehe aber klar hervor, daß man das $\epsilon\phi' \phi$ π. ἡμ. nicht von den persönlichen Sünden erklären dürfe, sondern auf jenes peccatum beziehen müsse, „quod commisit Adamus, quodque omnes ipso peccante commiserunt“ (156). Ganz auf der gleichen Linie bleibt auch die Exegese Aug. Bispings (1854). Nach ihm ist die relativische Deutung des $\epsilon\phi' \phi$ aus dem Bestreben hervorgegangen, hier den kürzesten Ausdruck für das Dogma von der Erbsünde zu finden. Wie überall bei Paulus — 2 Kor 5, 4; Phil 4, 10 — sei aber der Ausdruck auch hier konjunkional zu deuten. Bisping führt das bekannte Argument, welches aus der Allgemeinheit des Todes (12 c) auf die Sündhaftigkeit auch der Kinder schließt (12 d), nicht an. Es ist daher seine These, daß die Erbsünde in 12 d allein nicht klar ausgesprochen ist, sondern sich dort erst findet, „wenn wir die beiden folgenden Verse hinzunehmen, in welchen der Apostel dieses $\epsilon\phi' \phi$ π. ἡμ.α.ρ.τ.ν näher erläutert“ (179). In v. 13, 14 zeige der Apostel, daß der Tod auch zu einer Zeit herrschte, in der noch kein positives Gesetz, somit noch keine zurechenbare Sünde existierte und daß er daher nicht Folge eigener Sünden sei. (Vgl. 181 f.) Von v. 14 aus fordert also auch Bisping, daß man in 12 d „nach dem Sinne des Apostels allerdings ein $\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\phi$ scil. 'Αδ.άμ. ergänzen“ müsse².

Etwas anders sucht Ferd. Schlünkes (1863) das Rätsel der Stelle zu lösen. Von der Bedeutung „weil“ sagt er, sie sei „sprachlich möglich und vom Kontext fast gebieterisch gefordert“³. ἡμ.α.ρ.τ.ν versteht er in einem passiven habituellen Sinne, nämlich in enger Beziehung zu ἡ ἀμαρτία (12 a) und dieses letztere Wort wiederum von der Erbsünde. So bekommt er für 12 c d den Sinn: der Tod ging auf alle über, weil alle „die (durch Adam in die Welt gebrachte, also nicht von ihnen selbst begangene) Sünde bekommen“ haben⁴.

In einem ausführlichen Exkurs seines „Tractatus de Deo creante

¹) P. 155; vgl. oben p. 267 (Berruyer).

²) P. 182.

³) P. 109 f.

⁴) P. 108. Diese Deutung von ἀμαρτία 12 a ist aber sicher unrichtig (s. u.) und auch die Rückbeziehung darauf hätte in diesem Sinne wohl kaum mit einem nackten ἡμ.α.ρ.τ.ν gegeben werden können.

et elegante“ hat sich auch Dom. Palmieri S. J. der kausalen Deutung des $\epsilon\varphi' \phi$ angeschlossen und die Beweise der Exegeten gesammelt, um sie zu verteidigen¹. R. Cornely S. J. (1896) nimmt es = „eo quod vel quia omnes peccaverunt vel peccaverant“ und ergänzt „peccante nimirum Adamo“². Er weist besonders darauf hin, daß jener Sinn des Einbeschlosseneins, der nach der augustinischen Auslegung in in dem Satze läge, unbedingt die griechische Präposition $\epsilon\nu$ voraussetzen würde, und daß „nie ein griechischer Erklärer unser $\epsilon\varphi' \phi$ als ein $\epsilon\nu \phi$ erklärt hat“³. Das Recht zu seiner Ergänzung eines 'Adamo peccante' oder 'in eo et cum eo' holt sich Cornely aus dem Kontext, nämlich aus dem per unum hominem, das den ganzen Satz so beherrsche, daß es auch in d gedanklich beigefügt werden müsse, und aus der Stelle 2 Kor 6, 14, wo der Apostel ebenfalls eine ganz ähnliche Ergänzung dem Leser überlassen habe: „Wenn einer für alle gestorben ist, so sind alle gestorben“ sc. in ihm und mit ihm nach dem alten Menschen⁴. Doch sagt auch er, daß „das Sündigen aller in Adam“ aus den Worten des hl. Paulus nur „gleichsam indirekt per modum fere sensus consequentis“ gefolgert werden könne⁵.

In unserm Jahrhundert sind in Frankreich u. a. der Dogmenhistoriker J. Turmel⁶, die Exegeten H. Lesêtre⁷, F. Prat S. J., C. Toussaint, M. J. Lagrange O. Pr. für die konjunktionale Deutung des $\epsilon\varphi' \phi$ eingetreten.

„Daß der Ausdruck $\epsilon\varphi' \phi$ die Bedeutung „weil“ hat und in diesem Zusammenhang nichts andres bedeuten kann, steht für Prat „außer Frage“⁸. „Das Lexikon, die Grammatik und der Kontext“ fordern diese Übersetzung. Nimmt man sie an, so folgen und verketteten sich nicht nur die einzelnen Teile des Satzes besser, sondern auch „das Argument zugunsten der Erbsünde gewinnt an Klarheit und Beweiskraft“⁹. Wegen der weiten Entfernung des per unum hominem hält es Prat für wahrscheinlich, daß auch das in quo der Vg. ursprünglich als kausale Konjunktion gedacht war¹⁰.

¹) S. p. 497 ff.

²) Ep. ad. Rom. 280.

³) P. 281.

⁴) P. 280 f.

⁵) A. a. O.

⁶) RHLr V 510, Note.

⁷) Art. « Pêché originel » in: Dictionnaire de la Bible V (1912) 14 f.

⁸) I 256, Note B.

⁹) I 258.

¹⁰) I 256 f., Note B: « Il y a tout lieu de croire que les mots de la Vulgate in quo omnes peccaverunt veulent dire parce que tous ont péché... les mots per unum hominem sont beaucoup trop éloignés pour que le pronom relatif in quo puisse s'y

Für den Satz, daß auch bei der konjunkionalen Deutung des ἐφ' ᾧ 12 d nur von der Erbsünde verstanden werden könne, führt Prat in der neuesten Auflage seiner Theologie des hl. Pls noch drei Beweise an¹: die Wahrheit der Aussage; es wäre falsch zu sagen, daß alle Menschen wegen ihrer persönlichen Sünden sterben, «car tous n'en sont pas capables, faute de raison ou de connaissance» — die sogleich (in v. 14) folgende ausdrückliche Feststellung des Apostels, daß der Tod auch solche traf, die Adams Sünde nicht nachgeahmt — den Parallelismus, welcher fordere, daß alle durch Adam sterben, wie alle durch Christus Leben bekommen². Nach Toussaint spricht die Philologie für die konjunktionale, der Grundgedanke der Stelle für die relativische Auffassung des ἐφ' ᾧ (172). Beide Auffassungen aber müßten sich nicht ausschließen: „Man kann, auch wenn man dem ἐφ' ᾧ seine klassische und gewöhnliche Bedeutung läßt, doch den besonderen Charakter der Erbsünde aufrecht erhalten (172).“ Toussaint macht in bezug auf die augustinische Deutung die treffende Bemerkung, daß der Apostel seinen Satz anders gewendet hätte, wenn er so hätte sagen wollen (171).

Gegen Prat spricht sich Lagrange für die Möglichkeit aus, daß schon der lateinische Übersetzer in quo als Relativum, bezogen auf Adam, verstanden wissen wollte (106). Im übrigen stellt auch er für die Auslegung von 12 d fest:

1. daß das griechische ἐφ' ᾧ nur den Sinn von „weil“ haben kann. Es sei unnütz, länger bei diesem Punkte zu verweilen, der von den angesehensten Exegeten anerkannt sei;

2. daß die Erbsünde auch in der Form: „weil alle gesündigt haben“ nach der Erklärung, die der Apostel dem Verse 12 gebe, enthalten sei. Wie andere Exegeten taten, verweist hier auch Lagrange vor allem auf die „Argumentation der folgenden Verse“, welcher die Auslegung von den persönlichen Sünden absolut widerspräche (106 f.). Man kann auch noch X. Le Bachelet S. J. erwähnen. Das lateinische in quo deutet er wie Lagrange relativisch, das griechische ἐφ' ᾧ ist nach ihm aber = «parce que». Den Unterschied zwischen den beiden bezeichnet er als einen bloß „akzidentellen“: «Dans la Vulgata, le sens relatif est exprimé; dans le grec, il n'est pas exprimé, mais il s'y trouve implicitement.» Wenn in 12 c und d der Tod und die Sünde nach der Weise von

rapporter en passant pardessus les substantifs plus rapprochés mundus et peccatum. Vgl. oben p. 129 f.

¹) Ein weiteres Argument aus dem momentanen Sinne des Aorists ἡκουον (vgl. fünfte Auflage 1913) ließ er jetzt mit Recht fallen. S. auch Lagrange, Ep. aux Rom. 106.

²) I 257, Note C.

Wirkung und Ursache verknüpft würden und wenn der Tod tatsächlich jegliche menschliche Kreatur treffe, dann könne nicht die Tatsünde jene Ursache des Todes sein, da eine solche Sünde bei den Kindern nicht möglich sei, sondern nur eine allgemeine, von der Sünde des Stammvaters ausgehende Sündhaftigkeit. Durch die vv. 18, 19 werde diese Auffassung von v. 12 als die richtige erwiesen¹.

Auch die deutsche katholische Exegese vertritt durchaus die konjunktionale Deutung des ἐφ' ᾧ. K. Benz nimmt es nicht nur selber als ἐπὶ τούτῳ ὅτι = deshalb weil (13), sondern bezeichnet diese Erklärung auch als die „heute allgemeine“ (a. a. O. Note 1). Nach J. Sickenberger gründet Paulus die allgemeine leibliche Sterblichkeit „auf die Tatsache, daß alle Menschen Sünder sind“ (191). Die Rückbeziehung auf den „einen Menschen“, die auch Sickenberger schon dem lateinischen Übersetzer zuschreibt, ist „nach dem griechischen Text nicht möglich“. Der Gedanke, daß die Menschen in Adam gesündigt haben, ist aber trotzdem paulinisch (191). Sickenberger findet ihn in den vv. 13 und 14. Hier zeige der Apostel, daß der Tod der vormosaischen Adamskinder durch eine andre als die persönliche Schuld verursacht sei, demnach durch vererbte Schuld (192). Ganz ähnlich ist die Auffassung F. S. Gutjahrs. Das in quo der Vg. gibt nach diesem Exegeten den Sinn richtig wieder, läßt sich aber grammatisch nicht rechtfertigen. Ἐφ' ᾧ ist „auf Grund dessen, daß“, und das ganze Satzchen 12 d bezieht sich, wie der Zusammenhang, besonders unwiderleglich v. 14 beweist, nicht auf die persönlichen Sünden, sondern auf jene Sünde, „die alle Menschen ihrer Natur nach in und mit Adams freiwilliger Sündentat begangen hatten“ (176). O. Bardenheuer nimmt das ἥμαρτον plusquamperfektisch: „Weil alle gesündigt hatten, nämlich in und mit Adam“ (81).

Dieser Erklärung schließen sich auch, soweit ich sehen kann, die Exegeten englischer Zunge an. In der großen amerikanischen Catholic Encyclopedia deutet S. Harent das ἐφ' ᾧ als kausale Konjunktion². Er gibt sogar zu, daß die Erklärung des Satzchens 12 d von den persönlichen Sünden der „natürliche Sinn“ der Stelle wäre, wenn nicht der Kontext diese Auslegung unbedingt widerlegte. Das „wegen seiner Kürze dunkle“ πάντες ἥμαρτον werde in v. 19 näher erläutert, wo sicher nicht von persönlichen Sünden die Rede sei, sondern „von einer ersten Sünde, welche genügte, um auf alle Menschen in gleicher Weise einen Zustand der Sünde und den Titel von Sündern zu übertragen“³. So sei auch 12 d von einer Teilnahme

¹) Vgl. Art. «Péché originel» in: Dictionnaire Apologétique III (1919) 1739 f.

²) The Catholic Encyclopedia, Art. 'Original Sin' XI 313.

³) A. a. O.

aller an Adams Sünde zu deuten: "All have participated in the sin of Adam." Harent hat noch einen zweiten Beweis aus dem Kontext: Nur die Auslegung von der Erbsünde, nicht aber die rationalistische Erklärung, vermag den scheinbaren Widerspruch zwischen der Behauptung des zwölften Verses, daß „alle sündigten“, und der des vierzehnten, daß es solche gab, die „nicht sündigten“, zu lösen: "In the former there is question of original sin, in the latter of personal sin¹." Im „*Verbum Domini*“ hat endlich C. Lattey S. J. sein Urteil über $\epsilon\varphi' \phi$ in die Worte gefaßt: „*Verba in quo intelligenda sunt propterea quod . . . et est magis evidens quam ut in ea re immeror*².“ In diesem sehr bestimmten Satz kann man das Resultat der Entwicklung ausgesprochen sehen, die in den letzten vier Jahrhunderten, namentlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die grammatische Exegese von Röm 5, 12 d nahm.

Dem Übergang der Exegeten von der relativischen zur konjunktionalen Auslegung des $\epsilon\varphi' \phi$ hat sich auch der größere Teil der Dogmatiker angeschlossen, so H. Th. Simar³, Heinr. Adams⁴, Joh. Katschthaler⁵, M. Jos. Scheeben⁶, H. Hurter S. J.⁷, P. Parth. Minges O. F. M.⁸, Jos. Pohle⁹, Laur. Janssen O. S. B.¹⁰ u. a., nicht so eindeutig Chr. Pesch S. J.¹¹, Thom. Specht¹², Bernh. Bartmann¹³.

¹) A. a. O.

²) Theses Paulinae. IV: De peccato originali. *Verbum Domini*, vol. 4, fasc. 1 (Jan. 1924) 23.

³) S. bes. Die Theologie des hl. Paulus², Freiburg 1883, 55 f. (1. Aufl. 1864) und: Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1879, 333.

⁴) Dogmatik, Regensburg 1876, 124.

⁵) *Theologia dogmatica catholica specialis*. Lib. II. Regensburg 1878, 21 Note sagt er u. a. zugunsten der konjunktionalen Auffassung: *Versio „mors in omnes pertransiit, quia omnes peccaverunt“, nexus inter peccatum tanquam causam et mortem tanquam eius effectum significantius designari videtur, quam id fit per versionem „in quo omnes peccaverunt“.*

⁶) S. Handbuch der kath. Dogmatik II, Freiburg 1878, 624 f.

⁷) *Theologiae dogmaticae compendium* II⁶, Innsbruck 1888, 296 f.

⁸) *Compendium theol. dogmaticae specialis*. München 1901, 156 ($\epsilon\varphi' \phi = quia in eo$).

⁹) Lehrbuch der Dogmatik I⁵, Paderborn 1911, 511.

¹⁰) *Summa theologiae ad modum Commentarii in Aquinatis Summam*, tom. VIII (De hominis elevatione et lapsu), Freiburg 1919, 501 ss.

¹¹) *Praelectiones dogmaticae* III, Freiburg 1895, 117: „In v. 12 illud $\epsilon\varphi' \phi$ potest intelligi aut in quo idest Adamo, aut quia . . . Utraque explicatio indifferens est ad nostram argumentationem.“

¹²) Lehrbuch der Dogmatik I², Regensburg 1912, 278 f.

¹³) P. 295. — Einige Dogmatiker blieben jedoch bei der alten Auffassung des $\epsilon\varphi' \phi$, unter denen, die ich einsah: Jos. Kleutgen S. J. (Die Theologie der Vorzeit II², Münster 1872, 616 f.), J. B. Heinrich (Dogmatische Theologie VI, Mainz 1885, 733 Note), Fr. Egger (Enchiridion Theologiae dogm. spec.⁴, Brixen 1896, 282), B. Jungmann S. J.

Zu sagen, daß die grammatische Auffassung Augustins „die herkömmliche katholische Auslegung“¹ sei, ist heute jedenfalls veraltet, und auch daß sie „die von den meisten bevorzugte Erklärung“² sei, läßt sich nur in bezug auf die älteren Exegeten sagen. Die neuzeitliche katholische Erklärung begünstigt, wie wir sahen, durchaus die konjunktionale Deutung³.

§ 8. Die Auslegung der Stelle bei den protestantischen Erklärern.

Luther hatte in seiner berühmten Vorlesung zum Römerbrief (1515/16) 12 d noch ganz nach der mittelalterlichen Tradition erklärt und sogar die Beziehung auf peccatum für möglich gehalten. In der Glosse schreibt er „in quo sc. peccato originali omnes peccaverunt⁴, in den Scholien zitiert er Augustinus, De pecc. mer. et rem. I, 10 und schwankt mit diesem, ob der Ausdruck maskulin (bezogen auf homo) oder neutrisch (bezogen auf peccatum) zu nehmen sei⁵. Angesichts des paulinischen Kontextes erscheint ihm die letztere Beziehung besser⁶. Nachdem Luther des Erasmus Arbeiten kennengelernt hatte, hat er in seiner Bibelübersetzung das ἐφ' ᾧ π. ἡμᾶν mit „die weyl alle gesündigt hatten“ wiedergegeben⁷.

Von da an bilden sich auch in der protestantischen Exegese zunächst zwei Hauptzweige der Auffassung des ἐφ' ᾧ: eine statliche Anzahl von Erklärern bleibt bei der augustinischen Deutung, die meisten andern folgen der erasmischen. Zur ersteren Gruppe gehört

Institutiones Theologiae dogm. spec. Tractatus de Deo Creatore⁵, Regensburg 1900, 260 Note: „Quum diuturno sensu traditionali antiqua expositio firmata sit, et argumenta, quae pro recentiore afferuntur, peremptoria non videantur, illam merito censemus retineri.“

¹) So Luthardt 455, B. Weiß, Brief a. d. Röm. 238.

²) So Bartmann 295.

³) Wir konnten sogar feststellen, daß selbst die Anhänger der relativischen Auslegung unter den Exegeten (bes. Aberle, Agus, Schaefer), seit langem ebenfalls einen bedeutenden Schritt von der streng augustinischen Ansicht abgegangen sind, indem sie ἐφ' nicht mehr lokal (= ἐν ᾧ), sondern kausal (etwa = δι' ὧν) nahmen. Vgl. oben p. 165 ff.

⁴) Ficker I 48.

⁵) Ficker II 146: „Hoc ambiguum est in Greco, an masculinum an neutrum. Ideo in utroque accipi voluisse Apostolus videtur.“

⁶) A. a. II 146: „... quia infra dicit: 'Si unius delicto peccatores constituti sunt multi', quod idem est, quod: omnes peccaverunt in peccato unius.“

⁷) Mit der Randbemerkung: „wie Adam uns mit frembder sund on unser schuld verderbet hat, also hat uns Christus . . .“. Das Neue Testament deutsch 1523 (gedruckt durch G. Erlinger zu Bamberg) z. d. St.

Pellicanus Chuonradus (1539). Das „in quo“ nimmt er als „in quo primo homine“ und schreibt dazu — ganz in der Sprache der mittelalterlichen Erklärer —, daß „wir alle in Adam waren und daher auch in ihm sündigen und gestorben sind“¹. Aus den Erklärungen J. Bugenhagens² und des J. Ökolampadius³ vermag man über die sprachliche Auffassung nicht ganz klar zu werden. Dagegen verstehen Wolfg. Musculus⁴ und Theod. Beza⁵ das $\epsilon\varphi' \phi$ wieder deutlich nach augustinischer Weise. Außer manchen andern kann man bis zum 19. Jahrh. hin noch Zegerus⁶, Georg. Calixtus⁷, Petr. Musaeus⁸, Phil. Jak. Spener⁹, Joh. Alph. Turretin¹⁰ als Anhänger dieser Gruppe aufzählen.

Wie aber der spätere Luther, so erklären auch Phil. Melanchthon und Calvin das $\epsilon\varphi' \phi$, ohne die dogmatische Auslegung der Stelle aufzugeben, als Konjunktion. Nach Melanchthon ist der Ausdruck $\epsilon\varphi' \phi$ = quia¹¹, peccaverunt nimmt er = habent peccata und versteht es von der Erbsünde und den persönlichen Sünden zugleich. Man müsse den hebräischen Sprachgebrauch in Erwägung ziehen, nach welchem die Verba nicht bloß Handlungen, sondern oft auch einen Zustand ausdrücken¹². Im Wesen ist dieser Auslegung diejenige Calvins ganz gleich. Auch er nimmt $\epsilon\varphi' \phi$ als begründende Konjunktion (quoniam) und peccaverunt als den Ausdruck eines Zustandes der Sündhaftigkeit (corruptos et vitiatos esse) (95). Die konjunktionale Auffassung vertreten im 16. und dem folgenden Jhrh. auch Heinr. Bullinger

¹) P. 59.

²) Vgl. z. d. St.

³) P. 48 schreibt er zu 14d: „Omnes peccavimus non solum imitatione, ut Pelagiani exponunt, sed etiam quia habitavit in nobis peccatum, quod hereditavimus.“

⁴) P. 123.

⁵) II 35: „In quo [homine] $\epsilon\varphi' \phi$ i. e. $\epsilon\upsilon \phi$ videlicet uno illo homine generis humani stirpe.“

⁶) Critici sacri VIII 710: „... commodè subaudiri aliud non potest quam Adam.“

⁷) P. 36: „In quo scil. uno homine omnes peccaverunt — hoc est incurrerunt necessitatem contrahendi peccatum quum generantur.“

⁸) P. 3.

⁹) P. 110.

¹⁰) II 301; $\epsilon\varphi' \phi$ nimmt er = in quo oder per quem, peccare = poenam peccati subire. So erklärt er auch v. 19 im Sinne bloßer Anrechnung zur Strafe: „Peccatores constituti hoc est ita habiti sunt, quasi actu peccassent in Adam, quoniam non secus ac Adamus mortui sunt addicti“ (p. 304).

¹¹) Annotationes 458. Enarratio 920.

¹²) Enarratio 920. „Phrasis Ebraea consideranda est, in qua verba non tantum significant actiones, sed saepe aliquid habituale.“

(51), der Florentiner Petrus Martyr Vermilius¹, Nik. Hemming², Eg. Hunnius³, Ludovicus de Dieu⁴, Jon. Schlichting⁵. Dieser letztere bezieht dabei das peccaverunt nicht auf die Erbsünde, sondern auf die freien Tatsünden der Einzelnen. Die Strafe des Todes, die seit Adam alle trifft, ist deshalb ganz gerecht: „quod omnes eius liberi et ipsi peccarint.“ Dem Einwand, daß auch die kleinen Kinder sterben, sucht sich Schlichting zu entziehen, indem er sagt, daß bei diesen der Tod Strafe für die persönlichen Sünden der Eltern sei⁶. Die Vererbung eines sündigen Habitus, ein Mitsündigen aller in und mit Adam schließt er ausdrücklich vom Sinn der Stelle aus⁷. Mitten im 17. Jhrh. treffen wir in dieser Exegese Schlichtings bereits die Grundzüge der heute gewöhnlichen liberal-protestantischen Erklärung von Röm 5, 12 ff.

Im 18. Jhrh. verbinden die konjunktionale Deutung mit der dogmatischen Erbsündeauslegung z. B. Joh. Krieg, J. Chr. Wolf, J. A. Bengel, J. L. Mosheim, D. Heilmann, J. A. Cramer. Nach Krieg ist ἐφ' ᾧ = eo quod; gegen die Sozinianer aber, sagt er ausdrücklich, müsse das Sätzchen dahin ausgelegt werden, daß alle peccante Adamo, zugleich mit ihm, gesündigt haben (43, 46). Weil die Beziehung der Partikel ἐφ' ᾧ auf das „fernstehende“ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου „zu hart“ ist, faßt sie auch J. Chr. Wolf als Konjunktion (= quoniam vel propterea quod) auf, bemerkt aber, daß wegen des Todes der unschuldigen Kinder die in 12 d bezeichnete allgemeine Sünde nur die Erbsünde sein könne⁸. Nach J. A. Bengel ist ἐφ' ᾧ samt dem Verbum ἡμαρτον gleichbedeutend mit διὰ und dem Genitiv τῆς ἁμαρτίας (12 b). Das Sätz-

¹) In epistolam Pauli Apostoli ad Romanos commentarii. Zürich 1539, 260 — er nimmt ἡμαρτον im Sinne von tenetur peccato.

²) Wenigstens in der Übersetzung (p. 58): quatenus o. pecc., in der Erklärung dagegen schreibt er: in quo scil. Adamo omn. pecc. (p. 59). — Matthias Flacius Illyricus (Novum Testamentum Jesu Christi . . . Glossa compendiaria, Basel 1570, 689) stellt die relativische und konjunktionale Deutung als gleichwertig nebeneinander.

³) Fol. 82 v.

⁴) P. 63.

⁵) P. 203.

⁶) A. a. O.

⁷) A. a. O.: „Neque vero quia Adamus reus peccati fuit, propterea et liberos suos eiusdem peccati reos fecit: Adamus enim peccavit, at liberi, qui necdum erant, quam partem in peccato illius habere potuerunt? Neque igitur et in reatu peccati eius partem ullam habere possunt. Peccatum et culpa auctorem suum non egreditur, nec egredi potest, cum ad illud voluntas et factum cuiusque requiratur.“

⁸) P. 90: „Cum Apostolus confirmet mortem ad omnes pervenisse, atque adeo ad infantes, propter peccatum scilicet, non potest hoc (peccatum) aliter accipi, quam de originali, in quo nascuntur.“

chen sei = per id, quod sive quia om. pecc. (618 f.). Zu πάντες 12 d schrieb er die in der nachmaligen Exegese oft zitierten Worte: „Non agitur de peccato singulorum proprio. Omnes peccaverunt Adamo peccante, sicut omnes mortui sunt salutariter, moriente Christo“ (619). Joh. Lor. Mosheim übersetzt „sintemal, nachdem“ (239), Joh. Dav. Heilmann = quandoquidem (396), nach J. A. Cramer ist die Partikel soviel wie ἐφ' ᾧ πράγματι — „deshalb weil, sintemal, insofern“ (Brief a. d. Röm. 75). Mit dem Hinweis auf Gn 43, 9 nimmt dabei Mosheim das ἀμαρτάνειν im imputativen Sinn (= als Sünder angesehen werden). „Nichts ist so gewiß, als daß Paulus von der Zurechnung der Sünde rede“ (293). Die Verse 13, 14 nennt er einen „scharfsinnigen Beweis, daß die Sünde und die Strafe der Sünde durch einen Menschen in die Welt gekommen sind“ (298). Nach Cramer fließen die drei Bedeutungen, die das griechische ἥμαρτον haben kann (weil alle Sünder sind — weil alle gesündigt haben — weil alle als Sünder angesehen werden), „hier ineinander, weil eine in der andern begründet ist“ (a. a. O. 74).

Einige andere Erklärer dieses Jahrhunderts dagegen, so z. B. Phil. Limborch, Joh. Jak. Wettstein, Siegm. Jak. Baumgarten, der Rationalist Joh. Sal. Semler vertreten die konjunktionale Deutung, indem sie zugleich die traditionelle dogmatische Auslegung fallen lassen und das Sätzchen rein von den individuellen Sünden erklären. Nach Limborch ist nicht bloß die bisherige sprachliche Auffassung durch die Grammatik ausgeschlossen, sondern auch das Dogma selbst, das man in der Stelle fand, absurd. „Qui non est, nec in se nec in alio peccare potest¹.“ Die Erklärung, daß durch die Zurechnung der Sünde des Stammvaters alle Sünder würden, ausdrücklich ablehnend, legt er peccatores constitui in v. 19 als „tractari ac si peccatores essent“ aus². J. J. Wettstein weist für die konjunktionale Bedeutung des ἐφ' ᾧ auf Parallelen hin (Thom. Mag., Phavorinus, Theoph. ad. Autolyc. 2, 40; 2 Kor 5, 4; Phil 3, 14). Was das inhaltliche Verständnis von 12 d anbelangt, so meint er, es liege kein Grund vor, das πάντες ἥμαρτον hier anders als in 2, 12; 3, 23 zu erklären, wo es „Sünder, schlechte und verbrecherische Menschen“ (peccatores, malos et sceleratos homines) bezeichne. Der Einwand, daß auch die Kinder sterben, ist für Wettstein deswegen außer Kraft, weil hier nur „von denjenigen die Rede ist, denen ein Gesetz vorgeschrieben ist, was

¹) P. 317.

²) P. 323. Limborch beschränkt außerdem die ganze Aussage des Apostels von v. 13 an hinsichtlich Sünde und Tod auf die Menschen vor Moses.

man von den Kindern nicht sagen kann“¹. So beruft sich auch nach Baumgarten der Apostel in 12 d lediglich „auf die unleugbare Erfahrung und den Augenschein der bei allen Menschen befindlichen Sünde . . . als auf die Ursache [ἐφ' ᾧ = sintemal, alldieweil] des bei allen befindlichen Strafübels“², und Semler umschreibt in seiner Paraphrase des Römerbriefs die Stelle mit den Worten: siquidem omnes (non minus quam Adam) peccaverunt³.

Auch in der protestantischen Exegese hat sich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts diese konjunktionale Deutung des ἐφ' ᾧ die durchaus vorherrschende Stellung erobert. Während aber die katholische Auslegung, auch wenn sie Augustins grammatische Erklärung fallen ließ, doch stets dessen inhaltliche Auffassung festhielt, haben die protestantischen Erklärer fast auf der ganzen Linie mit jener auch diese abgelehnt, d. h. das ἥμαρτον nicht mehr auf eine Sünde bezogen, die alle in Adam begingen, sondern auf die individuellen Sünden der einzelnen Menschen selbst. Der Apostel lehre hier nicht die Erbsünde im Sinne der traditionellen kirchlichen Dogmatik, sondern spreche vielmehr als seine Ansicht aus, daß alle Menschen sterben müssen, weil alle persönlich sündigen.

In der näheren Ausgestaltung dieser grundsätzlichen Auslegung haben sich dann einige Abstufungen ergeben. Manche Exegeten haben atomistisch — ohne noch von irgendeinem Einfluß der Adamssünde zu reden — den Tod einfachhin und ausschließlich als die Folge der individuellen Sünde bezeichnet — Pfeiderer spricht von dieser Theorie als von der „rationalistischen“ oder „individualistischen“⁴. Da aber diese Erklärung doch in einen allzu schroffen Gegensatz zum Grundgedanken der Parallele zwischen Adam und Christus tritt, deren Fundament es doch sicher ist, daß, wie Christus verursachend am Anfang der Entwicklung von Gerechtigkeit und Leben, so Adam verursachend am Anfang der Herrschaft von Sünde und Tod steht, so hat man vermittelnde Theorien aufgestellt. Man schuf die in der protestantischen Exegese von Röm 5, 12 sehr verbreitete Auslegung von der „doppelten Kausalität“ des menschlichen Todes, und zwar auf einem zweifachen Wege. Man wies entweder auf den engen Zusammenhang hin, der (nach dem protestantischen Begriff der Erbsünde als einer sündhaften Gattungs-

1) Ἡ καινὴ διαθήκη, Novum Testamentum Graecum II. Amsterdam 1752, 47 (Noten zu v. 12).

2) Auslegung 332; vgl. auch De imput. peccati Adamitici 34 f.

3) P. 60.

4) S. Paulinismus² 59.

bestimmtheit) zwischen Adams Sünde und der persönlichen Sünde, ihrem notwendigen Ausfluß, besteht, und gewann so den Gedanken einer Mitverursachung des (primär durch die persönliche Sünde veranlaßten) Todes durch die Sünde des Stammvaters. Oder man verlegte in die persönliche Sünde bloß die Ursache für die Bestrafung allgemein, in die Sünde Adams die Ursache für die besondere Art der Bestrafung, nämlich mit dem Tode. Adams Sünde habe ein für allemal Gottes Todesurteil für die Sünde veranlaßt (die eine Ursache des Todes), daß dieses Urteil am Einzelnen wirksam wird, geschieht durch seine Sünde, mit der er sich persönlich in die Reihe der vom Urteil des Todes Getroffenen stellt (die zweite Ursache des Todes). Manche Exegeten haben diese beiden Versuche, Adams Sünde neben der persönlichen in eine ursächliche Beziehung zur Allgemeinheit des Todes zu bringen, vereinigt: Adam könne deswegen als Mitursache des Todes genannt werden, weil er einerseits das Todesurteil über die Sünde veranlaßt hat und anderseits seine Sünde noch in jeder individuellen Sünde seiner Nachkommen mit wirksam ist.

Es gibt außerdem unter den protestantischen Erklärern dieser Gruppe eine stattliche Reihe von solchen, die es aufgeben, zwischen dem Grundgedanken von 12 ff. und dem (individualistisch verstandenen) 12 d eine Vermittlung herzustellen und die annehmen, daß ein störender Gedanke oder eine Antimonie vorliege. Man könnte ihre Erklärung der Stelle als die „antinomistische“ bezeichnen.

Rein individualistisch ist die Auffassung der Stelle bei G. W. Meyer. Nach ihm sagt der Apostel sehr klar, daß er sich „die Strafe der folgenden Menschen als selbstverschuldet denkt“. Nicht einmal die bösen Begierden sind Folge der Sünde Adams, vielmehr hat der Stammvater des Geschlechts nach Pls bloß ein böses Beispiel fortgeerbt (200). Nach Fr. G. Süsskind kommt der Tod über die Nachkommen „vermitteltst ihrer eigenen ἀμαρτία“. Der Apostel trete mit diesem Satze geradezu in Widerspruch mit dem Judentum, das einen direkten Zusammenhang zwischen Adams Sünde und dem Tode der Menschen lehre (94). Durchaus erb-sünde-feindlich ist die Auslegung des rationalistischen H. G. G. Paulus. Davon, daß „Alle in, mit und durch Adam jene allererste Sünde begangen haben“, ist nach ihm „kein Wort apostolisch und biblisch.“ Die Bibel und das Urchristentum sagten hier nichts, als was das freie Nachdenken auch sage: „Weil alle Menschen wirklich sündigten, so ist auch das Sterben (nicht aber die erste Sünde eines andern) durchgängig ihr eigenes Los“ (209). Das Sterben (die Sterblichkeit des Erdenleibes) sei auf alle Menschen durchgegangen, insofern Alle sündigten. Dabei hat Adams Fall keinerlei ursächlichen Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. Nach der Lehre des

Apostels war der erste Mensch „wie jeder seiner Nachkommen“ (208), und das Sündigen hat von ihm, wie von Christus das Besserwerden, „nur angefangen“ (206). Eine eigentümliche Erklärung der Stelle gibt W. Benecke. Er erneuert die origenistische Lehre vom präexistenten Fall, die er für biblisch, theologisch und philosophisch möglich hält. In der Geschichte Adams von Röm 5, 12 sei die Geschichte jedes einzelnen zu sehen. Wie Adam dem Tode, dem Übel, der Materie anheimfiel dadurch, daß er sündigte, . . . ebenso seien alle Menschen dem Tode anheimgefallen, weil sie alle gesündigt haben. „Keiner also ist darum ins Unglück geraten, weil Adam sündigte, sondern jeder darum, weil er selbst gesündigt hat“ (114). Wenn v. 13, 14 von einer Zeit die Rede sei, wo der Tod herrschte, ohne daß eine Übertretung möglich war, und nach v. 12 der Tod nur über solche herrschte, die durch eigene Schuld sündig geworden waren, so folge, daß die Menschen gesündigt haben, schon ehe sie in die Menschheit eintraten (115). Das war eine Exegese, die sich durch ihre eigene abstruse Verworrenheit das Urteil sprach.

Eine entschiedene Polemik gegen die kirchliche Erbsündeauslegung führt E. Reuß. Der Tod Adams ging deswegen auf alle seine Nachkommen über, « *puisque tous ont été avec lui en communion du péché* »¹ d. h. — wie sich Reuß zu v. 19a näher erklärt, weil alle „durch ihre Handlungen (*par leurs actes*) mit dem Ungehorsam ihres Stammvaters in Gemeinschaft getreten sind“². Es sei nicht ein Wort im Texte enthalten, das die „scholastischen Sätze“ von einer durch Adams Sünde in der Menschennatur hervorgerufenen Veränderung rechtfertigte³. Bei A. Sabatier möchte es nach manchen Ausdrücken, die er in der Erklärung unserer Stelle gebraucht, scheinen, als nähme er einen sehr engen Zusammenhang zwischen Adams Fall und den Sünden seiner Nachkommen an. Adam ist „die Quelle aller anderen Menschen, alle andern haften an ihm wie alle Ringe einer Kette am ersten Ring haften, wie der Lauf eines Flusses an seiner Quelle“ — noch mehr: „Ebenso wie der erste Mensch in seinem Schoße die ganze Menschheit trug, so war seine erste Übertretung von allen zukünftigen Übertretungen schwanger“ (8). Aber das alles ist nur schönes Bild,

¹) Histoire II 117.

²) A. a. O. 120.

³) A. a. O. 119: « Paul ne dit pas mot d'un changement que le péché d'Adam aurait introduit dans la nature humaine. » Vgl. auch Épîtres paulin. II 57: « Il n'y a pas un mot dans le texte qui puisse servir à étayer les thèses scolastiques d'un changement opéré dans la nature de l'homme, de la nécessité de pécher, de l'imputation du péché d'Adam, de sa transmission héréditaire etc. »

um der starken Ausdrücke, die Paulus über den Zusammenhang der ersten Sünde mit den folgenden gebraucht (s. bes. v. 19), Herr zu werden. In Wirklichkeit geht Sabatier das, was ihm hinter diesen bildhaften Ausdrücken steht, in einem rein zeitlichen (nicht ursächlichen) Anfang des Sündigens in Adams Sünde auf. Jene erste Sünde war „das Hervortreten einer Macht der Sünde, die sich fortan im Leben eines jeden Menschen verwirklichte, wie sie sich im Leben Adams verwirklicht hatte“ (8) — sie ist „die erste Bresche, durch die die Macht der Sünde eindrang, um sich im Laufe der Geschichte in einer Unzahl von Übertretungen zu verwirklichen“. Ausdrücklich konstatiert Sabatier, daß Adam ohne Zweifel die gleiche Natur hatte wie seine Nachkommen (8). — Diesen Gedanken folgend kann Sabatier das $\epsilon\varphi' \phi \pi. \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ nicht anders als ausschließlich von den persönlichen Sünden deuten: Das $\eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ ist in aktivem Sinn zu nehmen; der Tod ist auf alle Menschen übergegangen, weil alle ebenfalls Übertretungen begangen haben, so daß ihr Tod nicht kraft der Sünde Adams, sondern kraft ihrer eigenen Sünden erfolgt (9). Gegen die orthodoxe dogmatische Auslegung führt er eine ähnlich entschiedene Sprache wie Reuß und bemerkt, daß „der paulinische Text eine (der augustinischen Erklärung) völlig entgegengesetzte Lehre einschließt und ausdrückt“¹.

O. Lorenz beschränkt in ganz pelagianischer Art den Zusammenhang zwischen der ersten Sünde und allen folgenden auf das böse Beispiel, das Adam gab. Paulus sage, daß Adam der erste war, welcher sündigte, und daß ihm von da an alle nachfolgten. Dazu aber genüge das von dem ersten Menschen gegebene schlechte Beispiel. „die von ihm eingeschlagene Richtung, worin dann alle Späteren ihm nachfolgten als ihrem Führer auf der verderblichen Bahn.“ Der Tod geht nicht auf Adams Sünde zurück, sondern auf die Sünden der Einzelnen². R. Kabisch liest aus v. 13, 14 den Gedanken, daß nach Paulus an der [individuellen] Sünde der Tod haften, auch wenn Gott sie nicht anrechne³. Nach C. Bruston wird durch 12 d die Ansicht der kirchlichen Theologie, daß der Tod die unmittelbare Folge des adamitischen Falles sei, ausgeschlossen; der Tod der Menschen ist vielmehr die Wirkung ihrer eigenen persönlichen Sünden. Die Einfügung eines „in Adam“ in 12 d drängt auch nach Bruston dem Sätzchen einen ganz fremden und gegenteiligen Sinn auf⁴. Die Ursache des menschlichen Sündigens

¹) P. 9: « Le texte de Paul implique et exprime une doctrine toute contraire. »

²) Lehrsystem 45.

³) P. 86.

⁴) «Prétendre que les mots « tous ont péché » signifient que tous

verlegt Bruston nach Gn 5, 3; Job 14, 3; Gn 8, 21 in einen angeborenen Hang zur Sünde, betont aber, daß Paulus sich darüber nicht ausspreche. „Er beschränkt sich darauf, festzustellen, daß alle Menschen gesündigt haben und daß sie deswegen gestorben sind¹.“ In diese Reihe gehört auch noch W. Schmidt. Die Deutung der Stelle von der Erbsünde ist nach ihm durch die Motivierung: „ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον“ direkt ausgeschlossen und „der Erbsündelehre bietet die dafür in erster Linie geltend gemachte Stelle keine Stütze und keinen Anhalt²“. Die Ursache des Todes ist nach 12 d in den persönlichen Sünden zu suchen³. Schmidt braucht das gegen diese Erklärung gebräuchliche Argument, daß auch die Kinder sterben, nicht zu fürchten, weil er θάνατος vom geistlichen Tod (dem sittlichen Verderben) erklärt, dem allerdings nur jene verfallen, „die selbst . . . aktuell der Sünde gedient haben⁴“. Aber in dieser Deutung von θάνατος liegt nicht die Stärke⁵, sondern die Schwäche seiner Erklärung.

In der Auslegung von der doppelten Kausalität gehen innerhalb der protestantischen Erklärung Exegeten rationalistischer und liberal-kritischer Richtung mit solchen mehr orthodoxer, positiver Richtung zusammen. Es ist in der Auslegung unsrer Stelle nicht möglich, in allen Fällen eine klare Linie zwischen beiden zu ziehen.

A. Tholuck nimmt ἐφ' ᾧ gleich dem hebräischen וְעַל כֵּן = insofern als, deshalb weil und führt den Tod auf die persönlichen Sünden zurück. Aber „dieses Gesündigthaben aller ist“, wie er in der 5. Auflage seines Kommentars betont, „nicht als ein atomistisch spontanes vom Apostel gedacht, etwa durch bloße Nachahmung . . ., sondern als bedingt in der adamitischen Sünde, als fortgepflanzte Gattungsbestimmtheit⁶“. Nach Tholuck würde also in der Vorstellung des Apostels die Entwicklung des Todes folgende Momente aufweisen: Sünde Adams — dadurch ver-

ont péché en Adam, c'est faire dire au texte précisément le contraire de ce qu'il dit.» Vgl. p. 34.

¹) P. 35.

²) P. 41.

³) A. a. O. schreibt er: „Kam die Sünde ohne weiteres von Adam auf seine Nachkommen und so in alle Welt auf Grund eines genealogischen Zusammenhangs, so geschah es eben nicht, dieweil sie alle gesündigt hatten, . . . geschah es aber deshalb, weil sie alle gesündigt hatten, so geschah es eben damit nicht durch Erbe, sondern durch eigene Tat.“

⁴) P. 42.

⁵) Schmidt meint (a. a. O.), nur diese Deutung vertrage der v. 12.

⁶) S. Auslegung 163.

⁷) Kommentar⁵ 234.

anlaßte Depravation des Geschlechts — daraus fließende individuelle Sünde — Tod. In der ersten Auflage seines Kommentars gibt er, indem er die zwei (oder drei) Ursachen des menschlichen Sterbens zusammenstellt, als den Sinn von 12 d an: nicht unmittelbar sei das Übel mit dem Tode auf alle Menschen gekommen, sondern nur, insofern vom ersten Menschen aus sich die Neigung zur Sünde verbreitet und die innere geistige Disharmonie auch die äußere bewirkt habe¹. Bei den unmündigen Kindern liegt die Ursache des Todes in den in ihrer ererbten Disposition notwendig gelegenen potentiellen Tatsünden². Nach J. G. Reiche ist es nicht bloß die Vorstellung des Apostels, sondern überhaupt die älteste und herrschende Vorstellung des Judentums — eine Annahme, die, wie wir sahen, unrichtig ist —, daß Adam nur die Einführung dieser Form der Strafe veranlaßt habe, daß aber die eigenen Sünden eines Jeden der nächste subjektive Grund des Eintretens der positiven Strafe des Todes seien³. Der Anteil, den Adam an der Herrschaft des Todes hat, liegt also darin, daß er „die Veranlassung gab, daß Gott eben auf diese Art hinfort strafte Blieb Adam sündlos, so hätte die Todesdrohung keinen Erfolg gehabt. Nun aber blieb es durch Adams Schuld nicht bloß bei der Drohung, das Gesetz trat in Kraft, und Gott ließ nun das einmal in Kraft getretene bestehen, teils weil nach vollzogener Strafe am Adam kein Grund vorlag, die Nachkommen mit anderm Maß zu messen als den Ahnherrn, teils aus höheren Gründen des Weltplans und seiner Wesenoffenbarung“ (374). In einem ausführlichen Exkurs „über Inhalt, Zweck und didaktische Bedeutung der Stelle Röm 5, 12—21“ (S. 409—446) wendet er sich gegen die traditionelle Auslegung von einem Kausalzusammenhang zwischen Adams Fall und der Sündhaftigkeit der Nachkommen. Das gilt ihm als eine Deutung, gegen die alle exegetischen Gründe sprechen (411) und die ohne Not Undenkbares bei den Worten des Apostels denken läßt (431). In ganz ähnlicher Auffassung wie Reiche verlegt C. F. A. Fritzsche die entferntere Ursache des Todes (*causa mortis remotior*) in Adam, durch dessen Tat es gekommen sei, daß alle, die je sündigten, mit dem Tode bestraft würden — „*alioquin enim Deus alias ab eiusmodi hominibus poenas cepisset*“ — die „nähere oder nächste Ursache“ in die persönlichen, freien Sünden der Nachkommen (1301). Nach de Wette nennt der Apostel in 12 d als

1) Auslegung 163.

2) Kommentar⁵ 235: „Konnte dieser Einwurf [sc. daß die Kinder sterben] den Apostel irren, wenn er doch die Vererbung der Depravation annahm und bei vererbter Disposition ihm das consequens aktueller Sünde unzweifelhaft war?“

3) I 381.

Grund des Todes „außer der Sünde Adams auch noch die eigenen Sünden der Menschen“. De Wette betont, daß das der Lehre vom angeborenen Verderben der Menschen keineswegs widerspreche, sondern geradezu zur richtigen Ansicht der *Gemeinsamkeit der Sünde zwischen Adam und dessen Nachkommen* gehöre“ (58). A. Fr. Dähne schließt sich in seiner Auslegung der Stelle an Reiche, Fritzsche an. Er empfindet es wohl, daß „der Vergleich Adams mit Jesu unterginge“, wenn der Tod nur auf die individuelle Sünde zurückgeführt würde. Es liege vielmehr nach dieser Stelle bei einem jeden einzelnen Menschen „mindestens ein doppelter Grund des Todes“ vor: seine eigenen Sünden, „die ihn . . . überhaupt der göttlichen Strafgerechtigkeit anheimstellen und jede Strafe gerecht erscheinen lassen“, und das adamitische Vergehen, das nach göttlichem Urteil gerade den Tod als Erbstrafe für die Sünde bestimme (52). In dieser gleichen Richtung liegen auch die Erklärungen Klings und Julius Müllers. Kling nimmt an, daß in dem ἔφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον nicht der eigentliche Grund des θάνατος selbst angegeben werde, sondern die Bedingung der Anwendung jener in Adams Sünde begründeten Strafe auf die πάντες¹. Müller geht von der Schwierigkeit aus, welche der Tod der kleinen Kinder der individualistischen Auslegung bereitet. Er gibt zu, daß die Nichtbeachtung dieser Kinder in 12 d „völlig unerklärlich“ sei und „den Nerv der apostolischen Beweisführung zerschneide“, solange man auf das Sätzchen den Hauptakzent des ganzen zwölften Verses ruhen lasse, wie die rationalistische Theorie es tut². Da ihm anderseits feststeht, daß das ἁμαρτάνειν nur wirkliches Sündetun bezeichnen könne³, hilft er sich, indem er annimmt, 12 d führe nicht den entscheidenden Grund für die Allgemeinheit des Todes ein, sondern einen zu dem entscheidenden Grund hinzukommenden, untergeordneten, nur bestätigenden Grund (ἔφ' ᾧ = wie denn, wie denn auch). Den eigentlichen Grund des Sterbens gebe Paulus in dem δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (12 a), ferner in 15 a, 17 a an. „Paulus hätte . . . mit διήλθεν schließen können. Er tut es nicht, weil er es angemessen findet, seine Leser daran zu erinnern, daß die Menschen allzumal sich dieses schwere Geschick überdies durch ihre Tatsünden wohl verdient hätten⁴.“ Auch nach A. Neander ist „die erste, ursprüngliche Kausalität“ des Todes die Sünde Adams; „die sekundäre Ursache“ aber, „der Anschließungspunkt“ für die Verbreitung des Todes von Adam her sei nach 12 d das Sündigen der

1) Theol. Studien u. Kritiken 1836 (Rezension der Kommentare Reiches und Köllners zum Römerbrief) 743.

2) II 409.

3) Vgl. p. 407.

4) P. 408.

Einzelnen. In diesem Verhältnis stelle sich der (objektive) Zusammenhang zwischen Sünde und Tod auch subjektiv dar¹. A. L. G. Krehl betont mit großer Entschiedenheit, daß das ἥμαρτον von der Tatsünde zu verstehen sei², bemerkt aber zugleich, daß die Todsünden freilich „die ἀμαρτία als Prinzip voraussetzen, weil sie nur aus dieser hervorgehen“³. Auch er nennt zwei Ursachen des Todes: die Strafgewalt Gottes (ὀργή) und die Sünde, „welche die Nachkommen teilten, nachdem sie durch Adams Fall in der Welt zu existieren begonnen hatte“⁴. Eine Erklärung über den Kausalzusammenhang der ersten und der folgenden Sünden gebe der Apostel nicht, wenn er auch ganz gewiß von Adam eine Herrschaft der Sünde und des Todes ausgehen lasse. An die kleinen Kinder denke er nicht⁵.

Mit der Exegese Tholucks ist nahe verwandt die Auslegung, welche der amerikanische Theologe M. Stuart der Stelle gibt. Auch er hält an der konjunkionalen Bedeutung des ἐν ᾧ unbedingt fest. Die Partikel sei „ein wohlbekannter ekliptischer Ausdruck, der in dem gleichen Sinne wie ἐν τούτῳ ὅτι verwendet werde (211). Wenn „Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und einige andre Väter“ die Bedeutung in quo annähmen, so sei das mehr der Ertrag ihrer Theologie denn ihrer Philologie (211f.). Mit dem gleichen Nachdruck tritt Stuart für die Erklärung des ἥμαρτον von den persönlichen Sünden ein. Das Wort enthalte „in sich selbst einen durchaus aktiven Sinn und müsse daher Sünde in aktivem Sinne einschließen“ (213). Einen starken Beweis für diese Bedeutung von 12d sieht er auch in den vv. 13, 14 (nach seiner Auffassung von diesen Versen). Hier seien des Menschen eigene Sünden, und nicht die eines andern als diejenigen bezeichnet, die dem Menschen zur Last gelegt würden (210). So kommt Stuart zu dem Urteil: 'I cannot but regard the case as quite clear, that no more is here explicitly and directly asserted, than that all men are themselves actual sinners, and therefore come under condemnation' (215). Zu dem ἀμαρτωλοί in v. 19a sagt er: die Sünde eines Menschen müsse sein eigener Akt sein, entweder sein innerer oder sein äußerer oder beides zugleich; um daher ἀμαρτωλοί zu sein, müßten das die Menschen freitätig und freiwillig sein (actively and voluntarily)⁶. — Allein trotz dieses individualistischen Grundzuges seiner

¹) II 672, Note.

²) P. 154: „Daß ἥμαρτον von der Tatsünde zu verstehen sei, leidet keinen Zweifel.“

³) P. 154.

⁴) P. 158.

⁵) P. 154.

⁶) P. 255.

Auslegung verliert Stuart doch nicht das Augenmerk dafür, daß nach der ganzen Parallele, namentlich aber nach den Versen 17—19, auch dem Falle Adams eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Sünde und des Todes unter den Menschen zufallen müsse. In den Worten ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (12 a) und in dem καὶ οὕτως . . . διήλθεν (12 c) könne man ohne jegliche gekünstelte Auslegung eine indirekte Andeutung dessen erblicken, was in den vv. 17—19 direkt behauptet werde, nämlich, „daß die erste Übertretung Adams mit der Sünde und dem Elend der Nachwelt verknüpft und in dem einen oder andern Sinne dafür ursächlich war“¹.

In diese Gruppe gehört ferner W. A. van Hengel. Er nimmt ἐφ' ᾧ = quatenus. Paulus habe es lieber als διότι gewählt, „um von Adams Nachkommen, die sich durch ihre Sünde den Tod zugezogen, Christus auszunehmen“ (I 493). In v. 13 f. findet er den Beweis dafür, daß es durch Adams Schuld so geworden sei, daß nun der Tod „zu allen der Sünde schuldigen Menschen“ durchdringe (I 495). Damit hat auch er die beiden Ursachen des Erbtodes nebeneinandergestellt: die Sünde Adams (per Adamum factum . . .) und die individuelle Sünde (. . . ad omnes homines peccati reos). H. Meßner schließt sich an Neander an. 12 d bedeute die freien Verschuldigungen der einzelnen Menschen. Nach der ganzen Tendenz des Stückes aber könnten diese nicht als die nächste und erste Ursache des Todes in Betracht kommen. Diese erste ursprüngliche Kausalität sei vielmehr die Sünde Adams (214. 216). Nach Meßner wird in Röm 5, 12 aber nicht nur der Tod, sondern auch die Sünde, und zwar „die Sünde in ihrem ganzen Umfang, weder bloß die Tatsünde, noch auch bloß der angeborene böse Hang“ in ursächlichen Zusammenhang mit Adams Sünde gebracht (214). Nach H. Ewald ist ἐφ' ᾧ hier = sofern. Der Satz enthält eine „Beschränkung“, durch die der Tod aber nur um so bestimmter als Folge der Sünde hervorgehoben wird. Ewald bemerkt noch, daß vereinzelte Ausnahmen von der geschichtlichen Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit wie z. B. Henoch dabei nicht in Anschlag zu bringen seien (a. a. O.)². H. J. F. Mehring sucht die doppelte Kausalität durch das Beispiel eines Mannes zu veranschaulichen, der in eine Stadt den Luxus eingeführt und damit über alle Bürger Verarmung gebracht hat, weil sich alle dem Luxus ergeben haben. Jeder Bürger könne einen zweifachen Grund seiner Armut angeben: den eigenen Luxus, aber auch jenen ersten Menschen, der

1) P. 215. Vgl. auch p. 218: ' . . . the sins of man and their condemnation stand connected, in some way or other, with the first offence by Adam.'

2) S. Sendschreiben 373 u. 374, Note.

beides, Luxus und Armut, in der Stadt verursacht habe (534). Das Beispiel beleuchtet treffend den Gedanken, in dem viele Exegeten dieser Gruppe den Schlüssel zur Auslegung unsrer Stelle gefunden zu haben vermeinen. Mehring selbst bezeichnet Adam als die *causa efficiens* für die Sünde und den Tod der Nachkommen, jeden einzelnen Menschen aber als die *causa apprehendens* (535). Das ἥμαρτον dürfe wie in 3, 23 nur von den eigenen Tatsünden eines jeden Menschen verstanden werden (536). Dabei nimmt freilich Mehring die individuellen Sünden im engsten Zusammenhang mit Adams Sünde und bemerkt, daß in keiner Stelle der Schrift das, was man in der Dogmatik als Erbsünde bezeichne, deutlicher gelehrt werde als in diesem Verse. Alle Sünde sei δι' ἐνὸς ἀνθρώπου; denn dieser Ausdruck von 12 a beherrsche alle Teile des Verses¹. Ganz im Gegensatz schließt jedoch wieder G. A. Fricke jede Erklärung von einer Erbsünde mit Entschiedenheit von unsrer Stelle aus. Das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον kann nach ihm in gar keiner Weise von der Erbsünde oder einer „in Adam“ begangenen Sünde verstanden werden, sondern der Vers will einfach besagen, daß „Adam sündigte und infolgedessen starb und daß alle übrigen ebenfalls sündigten und daher auf Grund ihrer Sünden (ἐπὶ τούτῳ) ebenfalls starben und sterben“². In diese individualistische Auslegung ragt aber auch bei Fricke der kollektivistische Gesichtspunkt herein: Sünde und Tod geschehen zugleich „durch Adam“ (v. 12 c καὶ οὕτως = per Adamum), und zwar aus zwei Gründen: weil nach Ausweis der Geschichte Adam im Sündigen der erste war und weil nun das Gesetz gilt, daß aus der aktuellen Sünde — wie es auch schon bei Adam selbst der Fall war — der Tod hervorgehen soll³.

In dieser Erklärung Fricke's erscheint der Einfluß, den Adam auf das Sündigen und Sterben seiner Nachkommen übt, beinahe völlig bis zu einem bloßen zeitlichen Beginnen der Sünde in Adam zusammengeschrunpft. W. Mangold dagegen teilt der Sünde des Stammvaters wieder eine etwas machtvollere Rolle zu. Durch Adam ist, so umschreibt er die Gedanken von Röm 5, 12 ff., die ἀμαρτία, die objektiv wirksame Sündenpotenz, in die Welt ge-

¹) Vgl. p. 535.

²) P. 8. Vgl. auch p. 12: „Est quidem peccatum originale, modo recte percipiat, sed hic non docetur. nec omnino unquam inde repetitur mortis origo.“

³) Vgl. p. 9. „Mors venit“, erklärt er p. 12, „ab Adamo ad omnes reliquos, quia omnes (ipsi quoque) peccaverunt“ (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) eoque quasi pontem iniecerunt inter se et Adamum morti obnoxium.“ Die Schwierigkeit, die der Tod der Kinder bietet, löst er ähnlich wie Tholuck. In ihnen ist die „potentia“ peccati, welche „nihil aliud nisi forma quaedam peccati est iam praesentis.“ (11 f.)

kommen¹. Statt sie nur als ruhendes Prinzip im Fleische zu haben (σὰρξ ἁμαρτίας), lassen sie die Menschen sich zum ἁμάρτημα ausgestalten, zur individuellen Tatsünde. Dadurch werden sie schuldig und erleiden den Tod als Strafe². So wäre also nach Mangold die Entwicklungsreihe: ἁμαρτία (δι' ἐνὸς ἀνθρώπου) — ἁμάρτημα — θάνατος. Das Mittelglied des ἁμάρτημα liegt in 12 d vor. Der Apostel hat es angeführt, weil er „dem Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit für die Sünde und deren Folge, welches durch die erste Hälfte des Verses 12 erschüttert werden könnte, . . . sein Recht wahren“ (340) will. Darum betont er, daß zu allen Menschen der Tod als Sündenstrafe mit Recht hindurchgedrungen ist, weil sie alle individuell, tatsächlich gesündigt haben (335). Noch enger nimmt den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und derjenigen der Adamskinder E. Böhmer, dessen Exegese derjenigen Tholucks, Mehrings u. a. nahe verwandt ist. Der Tod geht zwar zunächst auf die persönlichen Sünden zurück³, aber auch auf Adam; denn „Sünde, und darum Tod bei allen, wie bei Adam. Aber auch, weil bei Adam“ (50). Aus den vv. 13, 14 liest Böhmer, daß auch zwischen Adam und Moses die Menschen deswegen starben, weil infolge des adamitischen Sündenfalles sie selber sündigten (51).

Unter den heute noch einflußreichen Exegeten hat besonders Bernhard Weiß die Deutung der doppelten Kausalität vertreten. Auch für ihn ist es die Grundlage seiner Auslegung, die das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμιντον = ἐπὶ τούτῳ ὅτι π. ἡ. „ohne Willkür nur von den individuellen Sünden der Einzelnen gefaßt werden kann“⁴. Die konjunktionale Deutung des ἐφ' ᾧ ist die „einfachste wortgemäße“⁵ und wenn man einmal die „katholisch-traditionelle“ Beziehung des ἐφ' ᾧ auf Adam (in quo) allseitig als verfehlt anerkannt habe, so sei es auch ganz unzulässig, in 12 d den Gedanken zu suchen, daß alle in Adam als dem Stammvater gesündigt haben⁶. Die Einfügung eines „in und mit Adam“, die auch einige Protestanten vorgenommen haben, findet daher B. Weiß als „eine unerträgliche Willkür“⁷. Gegen diese individualistische Auslegung von 12 d erscheint ihm auch die „dogmatische Kasualfrage“ nach dem Tod der noch nicht sündigenden Kinder nicht von Bedeutung. Er will diese Schwierigkeit mit der schriftstellerischen Absicht des Apostels lösen: In der

¹) P. 335.

²) P. 338, Note.

³) P. 50: „Jeder sündigte und so bemächtigte sich der Tod eines jeden.“

⁴) Brief a. d. Römer 238.

⁵) Bibl. Theologie 244.

⁶) A. a. O. 242 f.

⁷) Brief a. d. Römer 239.

Analogie zwischen Christus und Adam habe er, wie auf der einen Seite gewiß nur an solche, die der Aneignung des Heiles, so auf der andern nur an solche gedacht, die persönlicher Sünde fähig sind¹.

Ähnlich wie Fricke findet nun aber auch B. Weiß, namentlich in dem καὶ οὕτως neben der im Individuum selbst liegenden Ursache des Sterbens eine zweite, primäre Ursache des Todes angegeben. Nach Gn 2, 17 stand auf der Sünde die Todesstrafe. Als darum Adam sündigte, da kam mit der Sünde zugleich der Tod in die Welt, und so d. h. infolge dieses einmal gesetzten Kausalszusammenhangs zwischen Tod und Sünde ist der Tod zu allen durchgedrungen, weil alle gesündigt haben und nun auch allen ihre Sünde den Tod zuzog². Hier haben wir die erste kausale Linie, die Weiß vom Tod des Individuums weg über die Schuld des Individuums hinaus zur Schuld des Stammvaters zieht: Adam ward die Veranlassung, daß „jener Kausalszusammenhang zwischen Sünde und Tod gesetzt, d. h. der Tod als Strafe der Sünde für Alle gesetzt ist“³. Es ist im Grunde die Auffassung Reiches, Fritzsches, daß die Sünde der Person für die Strafe, die Sünde Adams für die Art der Strafe die Verantwortung trägt.

B. Weiß hat aber diese erste Linie noch durch eine zweite, die Linie Tholucks, de Wettes usw. verstärkt: Adam ist nicht bloß deswegen Mitursache des Todes, weil bei seiner ersten Sünde der Tod als Strafe der Sünde in die Welt kam, sondern auch deswegen, weil in jeder Sünde des Individuums selbst seine Sünde nochmals verursachend nachwirkt. Er betont genau wie Tholuck, daß nach v. 12 das Sündigen aller nicht etwas Zufälliges, von der Übertretung Adams Unabhängiges ist, daß es vielmehr nach dem richtig gefaßten ersten Halbvers durch Adams Fall „kausiert“ ist, daß in dem „πάντες ἥμαρτον“ nur direkt ausnahmslos ausgesprochen wird, was indirekt in dem ἡ ἀμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον schon liegt“⁴. Diese (zweite) Wirkung der adamitischen Sünde kann sich Paulus nur durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht haben, da Adam auf keinem andern Weg mit dem ganzen Geschlecht in Lebenszusammenhang steht⁴.

Weiß selbst stellt alle Momente, die er nach Röm 5, 12 in der Entwicklung von Sünde und Tod wirksam findet, zusammen, wenn er sagt: der Tod sei für alle Menschen seit Adams Fall unvermeidlich geworden, „weil dieselbe Ursünde, welche die Festsetzung des Todes

¹) A. a. O. 239, Note; vgl. auch Bibl. Theol. 243 f., Note.

²) Bibl. Theol. 243.

³) Brief a. d. Römer 237.

⁴) Vgl. Bibl. Theol. 243, Note.

⁵) S. a. a. O. 244 f., Brief a. d. Röm. 236.

als Sündenstrafe herbeiführte, zugleich das Hereinkommen der Sünde in die Welt bewirkte, infolgedessen alle sündigten und dadurch der Strafe des Todes verfielen“¹.

O. Pflleiderer, der in der ersten Auflage seines „Paulinismus“ (1873) eine augustinische Auslegung des ἐφ' ᾧ π. ῥ. vertrat — er ergänzte ἐν τῷ Ἀδάμ² — zog von seinem „Urchristentum“ (1887) an hauptsächlich unter dem Einfluß von Webers „Jüdischer Theologie“³ eine andre Erklärung der Stelle vor, die derjenigen B. Weiß' sehr nahekommt. Er selbst sagt einmal, daß sich seine Exegese von der Weißens nur dadurch unterscheide, daß dieser mit der augustinischen Deutung den Fall ohne jeden inneren Anknüpfungspunkt nur von außen durch die Versuchung der Schlange bewirkt denke. Pflleiderer nimmt an, daß Paulus schon in den Ureltern so gut wie in jedem Menschen das Vorhandensein eines ruhenden Sündentriebes vorausgesetzt habe⁴. Im übrigen bezieht auch er jetzt 12 d auf die persönlichen Übertretungen der Einzelnen⁵. Er bemerkt wohl, daß bei dieser Erklärung in dem einen Satze des Apostels die allgemeine Todesherrschaft einmal auf die erste Sündentat (οὐτός), das andere Mal auf das Sündetun aller zurückgeführt wird, und er gibt die Schwierigkeit zu, die in dem Nebeneinander dieser beiden scheinbar widersprechenden Begründungen liegt⁶. Die Lösung findet er ganz wie Weiß in der Annahme, daß das Sterben aller seine unmittelbare Ursache am persönlichen Sündigen aller, seine mittelbare Ursache und den letzten Grund in der Sünde des Gattungsanfängers habe⁷. Adams Ursünde ist Mitursache des Todes, sofern sie „teils die allgemeine Herrschaft der Sünde begründete, teils auch das göttliche Strafurteil verschuldete, welches für alle den Tod als Folge mit der Sünde verknüpfte“⁸. Adams Sünde, — so faßt Pflleiderer den Apostel auf — begründete das allgemeine Herrschaftsrecht des Todes über die Gattung überhaupt, aber der wirkliche Vollzug dieses Verhängnisses ist im einzelnen Fall

¹) Bibl. Theol. 244; vgl. auch Brief a. d. Röm. 240: Der Tod „vermittelte sich für den einzelnen immer wieder dadurch, daß die von Adam her in der Menschheit herrschend gewordene Sündenmacht in ihm das Sündigen wirkt, das nach dem uranfänglich von Gott geordneten Kausalzusammenhange von Sünde und Tod auch für ihn den Tod zur Folge hat“.

²) S. unten p. 206.

³) 1. Aufl. 1880 unter dem Titel: „System der altsynagogalen palästinensischen Theologie.“

⁴) Vgl. Paulinismus² 59.

⁵) Vgl. Urchristentum¹ 180; Paulinismus² 54.

⁶) Paulinismus² 53.

⁷) Vgl. Urchristentum 180; Paulinismus² 54.

⁸) Paulinismus² 54.

immer mitbedingt durch die Mittelursache des wirklichen Sündigens aller Einzelnen¹.

In der grundsätzlichen Auffassung stimmen mit Weiß und Pfeleiderer auch D. Völter und C. F. Nösgen überein. Nach Völter kann man in Sap 2, 24. 25 eine Grundlage für die von Pls in Röm 5, 12 aufgestellte These einer doppelten Verursachung des individuellen Todes erblicken². Die ganze Menschheit, so bestimmt er den Inhalt unsres Abschnitts, steht unter der Herrschaft der Sünde und des Todes, die mit Adams Fall in die Menschheit hereingekommen sind. Daß diese Entwicklung der Dinge Platz greifen konnte, hat den Grund in dem Verdammungsurteil Gottes über den Fall, das ein **Verdammungsurteil über die ganze Menschheit** war³. Nach Nösgen gibt das ἐφ' ᾧ nicht den eigentlich bestimmenden Beweggrund des Todes an, sondern einen hinzutretenden Grund. Auch die „Vererbung der Sünde“ (nach protestantischer Theorie des sich forterbenden Hanges zur Sünde) findet er in unserer Stelle „direkt ausgesprochen“⁴.

R. A. Lipsius legt den Hauptton auf den kausalen Zusammenhang zwischen Adams Sünde und den Sünden der Individuen und gebraucht dafür sogar den Ausdruck, daß wie beim Tode, so auch bei der Sünde eine objektive Übertragung von Adam auf seine Nachkommen stattfindet. Der Tod ist die Wirkung dieser objektiv übertragenen Sünde. Trotzdem ist seine Erklärung von 12 d keine andere als die den Exegeten dieser Gruppe gemeinsame von den persönlichen Sünden. Jene „objektive Sünde“ bestimmt er ausdrücklich als eine in Tatsünden sich erweisende Macht, die „den Einzelnen also nicht bloß äußerlich zugerechnet wurde, sondern die unter ihrer Herrschaft stehenden Individuen zu wirklichen Sündigen verleitete“ (125). ἡμαρτον ist wie 2, 12 und 3, 23, zu verstehen und spricht „die Erfahrungstatsache der allgemeinen Sündigkeit“ aus (125). Ganz ähnlich ist die Auffassung der Stelle bei E. Luthardt. Da der Apostel kurz vorher den Tod durch Adams Tat begründet habe, so könne er mit dem ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον nicht eine Begründung im Sinne einer causa efficiens, sondern nur im Sinne einer Vermittlung geben wollen⁵. Was Lipsius objektive Übertragung der Sünde Adams genannt hat, bezeichnet Luthardt mit „imputatio peccati Adamitici“, entleert aber

1) Urchristentum 180.

2) Vgl. p. 53: „Darf man Sap 2, 24. 25 als Grundlage von Rm 5, 12 voraussetzen, dann wird durch Sap 2, 25 « auf Grund davon, daß » als die richtige Erklärung des ἐφ' ᾧ in Rm 5, 12 verbürgt.“

3) P. 45.

4) Vgl. p. 293 mit Note.

5) Brief Pauli a. d. Römer 455 f.

diesen Begriff ähnlich, wie Lipsius den seinen, seines alten Inhalts, indem er ihn auf die „durch das eigene Sündigen vermittelte“ Anrechnung der Adamssünde beschränkt. Es „wird hier“, so sagt er, „allerdings eine imputatio peccati Adamitici, aber eine durch das eigene Sündigen vermittelte, aber so vermittelte gelehrt, daß dieses ja selbst erst durch Adams in die Welt hereingekommene Sünde bedingt ist“¹. In diesen letzten Worten hat Luthardt deutlich angegeben, wie er sich die individuelle und die adamitische Sünde als doppelte Ursache des Todes nebeneinander und ineinander wirksam denkt.

Die Exegese, welche W. Sanday und A. C. Headlam unserer Stelle geben, ist nicht so stark in den Ausdrücken, aber im Wesen verwandt und etwa auf der Linie der Tholuck, Stuart, B. Weiß. Der individualistische Gesichtspunkt ist auch ihnen sicherer Gedanke des Apostels. Der Tod ging auf alle Nachkommen Adams über, „weil sie alle samt und sonders in Sünde fielen und taten, wie er getan hatte“². Allein dieser „regelmäßige Sinn“ des ἡμαρτον zwingt nicht, den Zusammenhang zwischen Adam und seinen Nachkommen zu zerreißen. Sanday und Headlam nehmen an, daß eine Mitverursachung des Todes durch Adam auf dem Wege der schlimmen Neigungen erfolge, die alle von Adam erben³. Hier liegen die beiden Kausalitäten des Todes und die Verknüpfung, in der sie der Apostel nach Sanday-Headlam denkt: die individuelle Sünde und die in ihr durch die vererbte Neigung wirksame adamitische Sünde. B. Weiß und die beiden Gelehrten stimmen auch in der grundsätzlichen Auffassung über die Verse 13. 14 überein. Weiß findet in diesen Versen den Beweis, daß „zwar nicht διὰ νόμου (2, 12), aber wegen der mit der Adamitischen Sünde in Kraft getretenen Gottesordnung, wonach die Sünde mit dem Tod bestraft wird, alle Menschen infolge ihres Sündigens sterben“⁴. Ähnlich sprechen Sanday und Headlam aus, daß hier eine „Unterströmung“ zutage trete, die sich durch die ganze Stelle hinziehe und beweise, daß im Verhältnis von Sünde und Tod „noch etwas andres am Werke“ sei als die Schuld der Individuen. Dieses „Etwas“ sei die Wirkung des Falles Adams. „Der Fall bewirkte die Empfänglichkeit für die Sünde; und der Fall verkettete Sünde und Tod miteinander“⁵. Was

¹) A. a. O. 456.

²) P. 131.

³) A. a. O. 134: 'If they sinned, their sin was due in part to tendencies inherited from Adam.'

⁴) Brief an d. Römer 242.

⁵) 'The fall gave the predisposition to sin; and the fall linked together sin and death.' P. 134. Das ist ganz die Ansicht des B. Weiß über die Verknüpfung von Ursünde, Individualsünde und Tod.

Paulus in den vv. 13, 14 zeigen wolle, sei, daß in der Zeit vor dem Gesetze das Todesverhängnis des Menschen in einer Ausdehnung und auf einem Wege, den er nicht näher bestimmt, unmittelbar auf Adams Fall zurückbezogen werden konnte¹.

In einen vererbten Hang zur Sünde verlegt auch C. Clemen den Zusammenhang zwischen Adam und dem Schicksal des Geschlechts. Es gilt ihm nach der ganzen Stelle, besonders nach den vv. 15—19, und nach den zeitgenössischen Ansichten des Judentums als sicher, daß der Apostel eine kausale Verknüpfung zwischen der Sünde Adams und derjenigen seiner Nachkommen voraussetze². Wollte man das nicht anerkennen, dann bliebe, so betont er, von der Vergleichung zwischen Adam und Christus „schlechterdings nichts übrig“³. Hinsichtlich der Art dieses Zusammenhangs hat der Apostel nach Clemen wahrscheinlich — und zwar wiederum im Anschluß an den jüdischen Glauben seiner Zeit — an die Vererbung eines nicht unwiderstehlichen Hangs zur Sünde gedacht⁴. Im Gegensatz zu B. Weiß, Sanday-Headlam usw. läßt aber Clemen diese Neigung zur Sünde durch den Fall nicht erst entstehen; der Apostel habe ihn vielmehr „auch abgesehen von der Sünde Adams“ im Menschen angenommen⁵. Wie man sich aber das auch näherhin denken mag, jedenfalls ist 12 d von den persönlichen Sünden zu verstehen⁶ und „die Deutung von Röm 5, 12 ff. auf die angeborene Sünde erweist sich von allen Seiten als schlechterdings unmöglich“⁷.

Karl Weizsäcker sagt nichts von irgendeinem Einfluß der Ursünde auf die sittliche Natur der Menschheit, sondern verneint ihn geradezu: nicht die Sünde habe sich nach Röm 5, 12 zu allen Menschen verbreitet, sondern der Tod, der mit der Sünde in die Welt gekommen sei. So ist also die Begründung, die nach ihm Paulus für die Allgemeinheit des Todes gibt, zunächst eine sehr

1) '... was directly traceable to Adam's Fall.' S. p. 134. Vgl. auch p. 131, wo er in bezug auf den Inhalt der gleichen vv. 13, 14 sagt: 'This proved that something deeper was at work: and that could only be the transmitted effect of Adam's sin.'

2) S. Christl. Lehre v. d. Sünde I 175 ff.

3) A. a. O. 175.

4) A. a. O. 177. Vgl. dazu auch, was er in „Paulus, sein Leben und Wirken“ II, Gießen 1904, 80 schreibt: „Paulus ist der einzige unter allen Schriftstellern des Neuen Testaments, der diese Meinung [sc. des Judentums von einem Zusammenhang zwischen dem Fall Adams und der Sündhaftigkeit der Nachwelt] herübergangen hat, und zwar wohl in der Formel, daß Adam einen Hang zur Sünde auf seine Nachkommen vererbt habe.“

5) Vgl. Christl. Lehre von der Sünde 177.

6) Vgl. a. a. O. 53 ff.

7) A. a. O. 62.

individualistische: Die „Verbreitung des Todes ist nicht die Wirkung der Sünde Adams, sondern sie ist dadurch bedingt, daß alle selbst gesündigt haben“ (125). Weizsäcker gewinnt die zweite (adamitische, kollektivistische) Kausalität für den Tod, etwa auf dem Wege, den Reiche, Fritzsche, Fricke usw. versuchten, nämlich indem er sich auf das göttliche Verdammungsurteil beruft, das den Tod gebracht und sich nach Paulus über das ganze Geschlecht erstreckt habe (v. 18. 19). Wie die Rechtfertigung für alle durch Christus mit ihm schon gegeben sei, aber doch nur durch die persönliche Aneignung wirksam werde, so denke sich der Apostel auch das verdammende Urteil für alle mit Adam schon gegeben, wirksam werde es doch nur dadurch, daß sie selbst sündigten (vgl. a. a. O.). So bezeichnet auch in der Erklärung Weizsäckers 12 d im Grunde eine zweite, vermittelnde Ursache.

Irgendwelchen Zusammenhang zwischen Adams Fall und den individuellen Tatsünden und damit eine Doppelursache des Todes findet auch A. Juncker in der Stelle gelehrt. Er gibt zu, die Erkenntnis, daß der Tod die Straffolge individueller Sünde sei [wie nach 12 d], lasse sich allerdings in den Apokryphen und Pseud-epigraphen noch nicht nachweisen. Nur etwa Sir 25, 24 glaubt er ebenfalls im Sinne einer doppelten Kausalität des menschlichen Todes deuten und so als vorpaulinische Parallele des Gedankens von Röm 5, 12 gewinnen zu können¹. H. H. B. Ayles vereinigt in seiner Erklärung zu Röm 5, 18 die beiden Ursachen etwa in der der Formel, daß die persönlichen Sünden, denen die Sünde Adams den Zugang (aditus — Orig.) verschafft hatte, über alle Menschen das Strafurteil brachte². Die Theorie von der Anrechnung der Sünde Adams an alle Menschen widerspricht nach Ayles nicht nur „der Vernunft und Offenbarung, der Gerechtigkeit und dem natürlichen Empfinden“³, sondern auch den eigenen Worten des Apostels, der in 12 d den Tod ausdrücklich mit den persönlichen Sünden begründe: '... because they themselves actually sinned' (189). Diese Theorie sei es auch, was die Kommentare der meisten Modernen in einen so „peinlichen Gegensatz“ zu denen der griechischen Väter bringe (190).

Hierher gehört auch G. Richter. Es scheint zwar an einer Stelle seiner Auslegung, als wolle er das ἡμαρτον nicht in aktivem Sinne nehmen, sondern im zuständlichen Sinn des ἁμαρτωλοῖ

¹) P. 69.

²) P. 189.

³) P. 190, wo er ferner sagt: 'It is a simple matter of fact, that the consequences of our errors affect succeeding generations. It is a very different thing to assert, that any man is guilty of the sin of an ancestor whom he has never seen.'

κατασταθήσων in v. 19. Er sagt nämlich, daß die Übertragung des Todes auf alle (120) nicht rein mechanisch erfolge, sondern so, daß erst die sittliche Qualität der Vielen durch den Einen alteriert worden ist . . . weil sie Sünder geworden sind, müssen alle sterben (100). In der gleichen Richtung scheint es zu liegen, wenn er die Exegese Reußens: „Keine Spur von Zurechnung der Sünde Adams, noch von Erbsünde“ als „gründlich verfehlt“ bezeichnet (110). Aber es wird aus andern Stellen klar, daß er sich ähnlich, wie wir es bei Luthardt fanden, die Anrechnung der Sünde Adams im Wesen nur als eine durch die eigenen Sünden vermittelte vorstellt. Der Tod der Vielen, so sagt er ausdrücklich, ist eine Wirkung der Sünde Adams, aber eine Wirkung, die durch die Sünden der Einzelnen vermittelt ist. Bei allen hatte die Sünde einen ähnlichen Erfolg wie bei Adam, „weil Gott aus Anlaß von Adams Sünde ein für allemal den Tod als Sold der Sünde festgesetzt hat“¹. Er sagt freilich, daß die Kinder sterben, weil sie „von Geburt an zur Kategorie der Sünder gehören“, zeigt aber gleich darauf, wie er das meine, indem er es mit den Worten umschreibt: die Kinder bildeten deswegen keine Ausnahme von der Regel, „weil sie, sobald sie herangewachsen, erfahrungsgemäß ebenfalls sündigen“². Wir werden Richters Gedanken treffen, wenn wir sagen, er halte Adams Sünde neben der individuellen Sünde aus dem Grunde für mitschuldig am Tode, weil sie im Geschlecht eine „sittliche Alteration“ schuf, aus der je die individuelle Sünde erwächst, und weil sie das göttliche Todesurteil über die Sünde für alle Zeiten hervorrief.

Einen sehr tiefen Zusammenhang zwischen Adams Fall und der Sünde und dem Tod der Nachwelt nimmt A. Schlatter an. Durch Adam ist die Sünde zur alles beherrschenden Macht geworden. Nach Schlatter erscheint sie bei Paulus Röm 5, 12 - 19 wie eine königliche Herrscherin, deren Macht alles verfallen ist. Alle sind „in einen Zustand hineingeboren, in dem sie zum Leben unfähig sind“ (264). Für den Zusammenhang aller mit Adam lehnt er den Begriff „Vererbung“ ab; dieser Ausdruck gehe schon einen kleinen Schritt über das hinaus, was sich als Aussage des Paulus bezeichnen lasse. Schlatter verlegt jenen Zusammenhang vielmehr in die „Verfügung Gottes“: „Sein richterlicher Entscheid, der auf alle die Verurteilung legt, hat sie in Sünde und Tod versetzt (265).“ Der Gelehrte spricht sich über das ἐν ᾧ πάντες ἥμαρτον in diesem Zusammenhang nicht direkt aus; er dürfte es aber sicher auf die individuellen Sünden beziehen, in denen in allen Menschen die von Adam verursachte Sündenmacht zutage tritt.

¹) P. 109.

²) P. 110 f. Eine ganz ähnliche Behandlung dieses Punktes bei Tholuck; s. oben p. 186 und Note 2.

Nach A. Jülicher denkt der Apostel hier „keinen Falls an ein Sündigen aller Nachkommen in Adam“. Der Tod hat seine Ursache in der persönlichen Sünde, diese selbst aber fließt ursächlich aus der Sünde des Stammvaters, weil diese es war, welche die „Zwingherrschaft“ der Sünde in der Menschheit begründete. „Adam war ursprünglich so angelegt, daß er sündigen konnte, durch seine Sünde kam wie ein Gift in das Menschenwesen die Notwendigkeit zu sündigen, das Fleisch wurde sündhaft“¹. Ähnlich wie bei Jülicher teilen sich bei H. Weinelt individuelle Sünde und Ursünde in die Verursachung des Todes. Auch nach ihm steht in Röm 5, 12 „von einer Erbsünde nichts“. Der Tod sei vielmehr erst zur Herrschaft gekommen, weil alle sich (nach 12 d) durch ihre eigene Tatsünde unter die Herrschaft der Sünde gestellt hätten und so dem Todesurteil verfallen seien, das ein für allemal über die Sünde ergangen sei. Die Herrschaft der Sünde denkt sich auch Weinelt so, daß dieselbe im Fleisch wohnt und das natürliche Triebleben des Menschen in ihren Dienst zwingt (245). Röm 5, 12 d „dieweil alle gesündigt haben“ schlage eine Brücke zwischen Röm 5, 12, wo die Sünde metaphysisch, und Röm 1, wo sie historisch-empirisch aus ihrem Hangen an den sinnlichen Einzelheiten der Welt abgeleitet werde (370). E. Köhl unterscheidet in der Erklärung unserer Stelle zwischen den Begriffen „Erbsünde“ und „Erbschuld“. Erstere werde hier von Paulus gelehrt, aber nicht eine Erbschuld, d. h. die objektive Übertragung der Sünde als Schuld von Adam auf die Menschen der Folgezeit (d. i. „Erbsünde“ im herkömmlichen Sinn dieses Wortes). Der Tod ist auf alle übergegangen, „weil auf Grund der von Adam her in die Menschenwelt eingedrungenen Sündenmacht alle Menschen ohne Ausnahme tatsächlich sündigten („Erbsünde“ nach Köhl)². Die individuellen Sünden sind auf diese Weise die Ursache, daß von Adam an eine göttliche Anordnung dauernd fortwirkt, die mit der Sünde das Übel und den Tod verknüpft³. So finden wir auch bei Köhl nochmals die deutlichen Spuren dieser beiden Gedankengänge: Der Tod ist, indem er auf die individuelle Sünde zurückgeht, zugleich durch die Sünde Adams mitverursacht: einmal, weil die individuelle Sünde nur die Teilerscheinung jener Sündenmacht ist, die durch Adams Sünde in die Welt kam; ferner, weil die individuelle Sünde nur der Anlaß ist, daß je hic et nunc ein Strafurteil in Kraft tritt, das ursprünglich durch Adams Fall verursacht ward. — Zu dieser

¹) P. 252; vgl. auch p. 256.

²) Diese Unterscheidung von „Erbsünde“ und „Erbschuld“ ist übrigens in der Erklärung unserer Stelle auch von manchen anderen gemacht worden.

³) S. Brief des Pls. a. d. Römer 181.

Gruppe von Auslegern zählt endlich noch R. Knopf. Die Sünde ist nach seiner Auffassung von Röm 5, 12—21 eine dämonische Macht, die seit Adams Fall die gesamte Menschheit in ihre Gewalt bekommen hat, „freilich nur, weil sie alle gesündigt haben“¹.

Es bleibt uns übrig, einige kleine Gruppen von Exegeten zu erwähnen, die in der sprachlichen Auffassung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον von den vorhergehenden abweichen, in der inhaltlichen Auslegung aber mit ihnen übereinstimmen oder ihnen nahekommen. So hat R. Rothe in einer Monographie über die Stelle das ἐφ' ᾧ nicht als ἐπὶ τούτῳ ὅτι (weil), sondern als ἐπὶ τούτῳ ὥστε = unter der näheren Bestimmtheit, daß (ea ratione ut) genommen². Er geht so weit, selbst gegen die alten Grammatiker und griechischen Väter zu sagen, daß ἐφ' ᾧ mit philologischer Berechtigung nie durch „weil“ übersetzt werden könne³. Inhaltlich ist seine Erklärung die von der doppelten Kausalität: Dem Hauptgedanken des Bisherigen (12 a—c), daß nämlich der Tod von dem Einen Adam aus zu der Gesamtheit aller menschlichen Individuen hindurchgedrungen sei⁴, wird in 12 d „die nähere Bestimmtheit“ „sein näherer eigentümlicher Charakter“ beigefügt. Das Hindurchdringen des Todes von Adam zu allen sei „solchergestalt“ (ea ratione) erfolgt, „daß alle wirklich gesündigt hätten, wirklich Sünder geworden seien“ oder so, „daß es wesentlich zugleich sei ein wirkliches Gesündigthaben oder Sündergewordensein Aller“⁵. Den Gedanken der Erbsünde oder einer göttlichen imputatio peccati Adami schließt auch Rothe mit aller Entschiedenheit von der Stelle aus. Im Gegenteil findet er, daß gerade unser Abschnitt „eine direkte Verneinung jener Vorstellung“ enthalte⁶. Die ἀναρχία, welche nach 12 a durch Adam in die Welt kam, erklärt er als Disposition zur Sünde, sündlichen Hang⁷. — Roth's Erklärung des ἐφ' ᾧ haben L. F. Baumgarten-Crusius⁸ und Chr. Fr. Schmid nachgeahmt. Letzterer brachte seine Auffassung von Röm 5, 12 auf die Formel, daß „die adamitische Sünde hernach die Sünde aller andern Menschen herbeigeführt habe, untrennbar vom Tode“ (II 261).

F. Chr. Baur, der berühmte Tübinger, nimmt ἐφ' ᾧ nicht

¹) S. Einführung in das Neue Testament², Gießen 1923, 337.

²) Vgl. p. 17 ff., bes. 21.

³) P. 31.

⁴) Vgl. p. 36.

⁵) P. 37. Vgl. auch p. 12 f., wo er sagt, daß der Sprachgebrauch von ἀναρχίαν und das Verhältnis des Sätzchens zu v. 13, 14 „unbedingt“ gebieten, ἥμαρτον nur vom aktuellen Sündigen zu verstehen.

⁶) P. 50, Note 42.

⁷) P. 15.

⁸) S. p. 152 — und zwar in individualistischerer Auffassung als Rothe: vgl. p. 153: „Die eigene Sünde hat allen den Tod gegeben.“

als Partikel des Realgrundes, sondern des Erkenntnisgrundes: Der Tod ist zu allen durchgedrungen — wolle Paulus sagen — „zum deutlichen Beweis“, oder: „was voraussetzt“, oder: „was nur aus der Voraussetzung erklärt werden kann, daß alle gesündigt haben“ (S. Paulus II² 199 f.). In seinen „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ umschreibt er den Gedanken des Apostels: „Sünde und Tod sind so korrelierte Begriffe, daß aus dem Dasein des einen auf das Dasein des andern geschlossen werden kann“ (138). Baur gibt zu, daß in der Stelle Sünde und Tod als ein seit Adam machtvoll in der Menschheit herrschendes Prinzip erscheinen, betont aber zugleich, daß Paulus, wie aus seiner ganzen Argumentation aufs deutlichste hervorgehe, den Tod des Menschen „nur durch die Zurechnung der eigenen Tatsünde jedes einzelnen sich vermittelt denke“. So endet auch Baur's Exegese mit dem Kehrreim aller Kritik an unserer Perikope: Die Stelle beweise gerade das Gegenteil von dem, was man aus ihr als einer Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Erbsünde gewöhnlich beweisen wolle¹. Ebenso legt das ἐφ' ᾧ auch J. Dole aus, der 12 d mit 'upon which [ground it is evident] all men were chargeable with sin' übersetzt. Sachlich findet er in der Stelle die Lehre des Erbübels d. i. die Vorstellung, „daß alle Nachkommen durch die Übertretung ihres Vorfaters Leidende geworden sind“².

Wir können anhangsweise hier die Exegese zweier Gelehrten anführen, welche die Umkehrung der Baur'schen Erklärung des ἐφ' ᾧ bedeutet. Die Rolle der individuellen Sünden erscheint aber bei ihnen so vollständig zugunsten der Ursächlichkeit der einen Adams-sünde zurückgedrängt, daß sie inhaltlich nicht mehr zu den Vertretern der Auslegung von der doppelten Kausalität gezählt werden können. Während Baur die Allgemeinheit des Todes als Erkenntnisgrund für die Allgemeinheit der Sünde nimmt, faßte H. Fr. Ernesti im Gegenteil die Allgemeinheit der Sünde als Erkenntnisgrund auf, woraus — nicht die Allgemeinheit des Todes — sondern die Tatsache geschlossen werden könne, daß der Tod wirklich so (οὐτως), wie vom Apostel behauptet worden war, zu allen Menschen hindurchgekommen sei, d. h. in der Weise, wie die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt eingetreten waren, kurz: durch einen Menschen (passim z. B. S. 216. 238 ff.). Von einem Menschen her ist die Sünde in die Welt eingedrungen, und wirklich haben, wie die Erfahrung zeigt (vgl. Röm 3, 23), alle gesündigt; das ist nach Ernesti der Denkgrund; dann ist es aber kein be-

¹) S. Paulus II² 202.

²) 'The whole race are sufferers through their progenitor's transgression.' Vgl. Paraphrase 519.

fremdender Gedanke mehr, daß von einem Menschen her auch der Tod zu allen kam; das ist die Denkfolge. Ernesti schlägt für 12 d die Übersetzung vor: (so d. i. durch einen Menschen ist der Tod auf alle übergegangen). „was auf Grund der Tatsache, daß alle gesündigt haben, zu folgern ist, oder woran kein Zweifel sein kann, sofern ja alle faktisch gesündigt haben“ 1218. Ähnlich erklärt die Stelle F. Godet in der zweiten Auflage seines Kommentars zum Briefe an die Römer. Der Apostel will nach ihm mit dem ἐφ' ᾧ πάντες ἡμάρτοιν sagen: die Tatsache, daß alle Menschen im Laufe ihres Lebens gesündigt haben, zeige deutlich, daß sie die Sünde, das Vehikel des Todes, ererbt hätten¹. Sowohl Ernesti als Godet lassen den Tod unmittelbar durch Adams Sünde verursacht sein. Nach letzterem versichert Paulus, daß jeder Mensch infolge der Sünde Adams, und nicht infolge der eigenen, stirbt. Die gegen- teilige Auffassung zerstöre die Parallele².

Eine „antinomistische“ Erklärung von Röm 5, 12 d war es schon, wenn L. J. Rückert zugestand, daß durch dieses individualistische Sätzchen ein Widerspruch in den Abschnitt hineingetragen werde. Paulus wäre nach Rückert, als er diese Stelle schrieb, von zwei Gewalten getrieben worden: das theologische System und der Zweck seiner Parallele habe ihn gedrängt, den Tod von Adam herzuleiten, sein „sittliches Bewußtsein“ aber und „das Gefühl, wie er die eigene Sünde der Menschen nicht in Schatten stellen könne, ohne seine ganze Erlösungslehre zu gefährden“, habe ihn anderseits zu einer individuellen Begründung des Todes gezwungen. Der Apostel habe diese beiden Ursachen des Todes unvermittelt nebeneinandergestellt, statt sie zu koordinieren³. E. Köllner nennt das ἐφ' ᾧ πάντες ἡμάρτοιν geradezu einen „durchaus störenden Gedanken“, der „den eigentlichen Hauptpunkt des Vergleiches“ — durch Adam Tod über alle, durch Christus Erlösung, „aufhebe“. Auch nach Köllner stehen hier im Apostel „Zeitideen, die er für seinen speziellen Zweck benutzte“ und „sein ganzes bisheriges System“ einerseits, sein „gesundes und natürliches Gefühl“ anderseits in „Kollision“⁴.

¹) Vgl. Kommentar I 257.

²) Paul affirms the fact that each man dies in consequence of the sin of Adam, and not as a result of his own sin. If it were otherwise, it is clear, that the parallel between Adam, as the source of death, and Jesus, as the source of life, would be utterly destroyed. On the logical arrangement 287.

³) Vgl. I 263.

⁴) Vgl. p. 188 f.

Unter den neuern Exegeten vertritt die antinomistische Deutung P. Feine. 12 d erscheint ihm im Zusammenhang der Stelle 5, 12—21 als „ein Fremdkörper“¹, als ein „Abschwenken von dem eigentlichen Gedanken der Parallele“². Der Kern des Vergleiches zwischen Adam und Christus sei die Vorstellung der objektiven Übertragung von Sünde und Tod auf der einen Seite, von Gerechtigkeit und Leben auf der andern. Durch den Gedanken von 12 d, „daß die Menschen auch nach Adam infolge ihrer eigenen Sünde sterben“, werde diese Vorstellung durchbrochen³. Es stehen sich also hier beim Apostel nach Feine zwei Aussagen über den Ursprung des Todes gegenüber, die sich rein dogmatisch nicht gegeneinander abstufen lassen⁴. In seiner Untersuchung über den „Ursprung der Sünde bei Paulus“ findet Feine den „Gedankensprung von 12 ab zu 12 cd“ so groß, daß er mit der Möglichkeit rechnet, die „Digression“ von 12 cd sei eine alte unechte Randbemerkung⁵. Aber er selbst bevorzugt eine andre Erklärung. Er meint nämlich, daß in diesem Zusatz des v. 12 im Apostel die jüdische Grundanschauung von der Freiheit des Menschen zum Durchbruch gekommen sei⁶. Die Worte rühren also „vom Apostel selbst her und verraten, daß Paulus an der persönlichen Verantwortlichkeit der Nachkommen Adams festhält, daß er also die Gedanken von der Freiheit des Menschen, wie sie das Judentum so stark zum Ausdruck bringt, nicht völlig abgestoßen hat“⁷. H. J. Thackeray redet schlangweg von einer „Antinomie“ in der Gedankenwelt des Apostels. Paulus gebe für die Sterblichkeit des Menschen eine doppelte Begründung: seinen Zusammenhang mit Adam und die Tatsache der Sünde des Einzelnen, und es sei nicht die Absicht des Apostels, diese Antinomie zu erklären⁸.

Auch H. Lietzmann bemerkt, daß die Bezugnahme auf die Einzelsünden der Klarheit des Gedankens schade. Er nennt 12 d daher einen „mehr störenden als fördernden Nebengedanken“. Im übrigen berührt sich Lietzmans Exegese enge mit derjenigen von der doppelten Kausalität: der Tod ist Menschenlos, „weil auch subjektiv alle wirklich Tatsünden begingen außer dem, daß sie unter dem objektiven Verhängnis Adams standen“. Bezüglich der Art

1) Ursprung d. Sünde 784; Theologie d. NT 320.

2) S. Ursprung d. Sünde 788, Note.

3) S. Theol. d. NT 320.

4) A. a. O. 319 f.

5) P. 784.

6) S. Theologie d. NT 320 und 318 f.

7) Ursprung d. Sünde 784.

8) 'To explain the antinomy does not form part of St. Paul's purpose.' S. p. 34.

dieses Verhängnisses sagt Lietzmann sogar, daß dem Apostel die Erbsündenlehre der abendländischen Kirche „vermutlich als ansprechende Hypothese erschienen“ wäre¹⁾. Nach H. J. Holtzmann liegen in dem Satze „logische Unebenheiten“ vor. Einerseits werde eine objektiv bestehende Kausalität vorausgesetzt, anderseits aber führe der Wortlaut des Satzes nicht über die Anschauung hinaus, „daß die Individuen der durch Adam in die Welt hereingedrungenen und seitdem allgemein herrschenden Sündenmacht „nur dadurch und darum unterliegen, daß jeder auch für seine Person gesündigt hat“²⁾. Joh. Weiß gebraucht wieder förmlich den Ausdruck „Antinomie“. Er zeigt, wie den Grundtenor des Abschnitts die Vorstellung ausfülle, daß der über Adam als Strafe verhängte Tod wie ein Verhängnis auch über alle Nachkommen herrsche, 12 d passe in dieses Gedankengefüge nicht hinein. Weiß hält ganz ähnlich wie Feine, entweder für möglich, daß dieses Anhängsel von v. 12 unecht sei, oder er nimmt an, daß sich dem Apostel eine andre Gedankenreihe darwischengedrängt habe. „die ebensoviel Wahrheit für ihn besitzt, wie jene andre — eine der vielen Antinomien bei ihm“³⁾.

Die gemeinsame Eigentümlichkeit aller dieser konjunkionalen Deutungen von 12 d. der individualistischen, antinomistischen und derjenigen von der doppelten Kausalität — ist es, daß sie das *ἥμετερον* ausschließlich auf die individuellen Tatsünden beziehen. Daneben hat sich aber in der protestantischen Exegese auch im 19. Jahrh. und bis in die neueste Zeit herein diejenige Auslegung fortgesetzt, welche die Worte des Apostels trotz konjunkionaler Fassung des *ἐν ᾧ* kollektivistisch von einem „Sündigen aller in Adam“ versteht. Nachdem am Anfang des Jahrhunderts schon Chr. Fr. Boehme die Ergänzung eines „auctore Adamo“ vorgeschlagen hatte⁴⁾, vertritt später vor allem H. Olshausen eine gleichartige Deutung. Er sagt zwar, das Pls bei dem *ἥμετερον* zunächst „an die tatsächlichen Sünden jedes zum Bewußtsein ge-

¹⁾ S. p. 27.

²⁾ II 49, Note; II 55, Note 1. Auch Holtzmann steht sonst der Auslegung von der doppelten Kausalität nahe. Vgl., was er p. 55 schreibt: „Das Sterben der Einzelnen wird 5. 12 . . . in einen unmittelbaren Kausalzusammenhang nur mit dem Sündigen dieser Einzelnen gesetzt. Nur sofern dieses wieder unter Voraussetzung der Sünde Adams geschieht, steht auch das Sterben der Einzelnen wenigstens in einem Zusammenhang mit dem Tode Adams und scheint es wie eine Erbsünde, so einen Erbtod zu geben.“

³⁾ P. 475, Note 1.

⁴⁾ 12 d = „quandoquidem omnes non ipsorum quidem malefactis . . . , sed auctore Adamo peccatores erant.“ P. 64.

kommenen Menschen“ denke -- darin offenbart sich bei O. der Einfluß der individualistischen Erklärung von 12 d — schlägt aber dann alsbald die Brücke zu Augustinus: wenn man, wie die Darstellung des ganzen Kapitels es unbedingt fordere, πάντες im strikten Sinne der Totalität, also auch von den unmündig sterbenden Kindern nehme, dann müsse man annehmen, daß der Apostel zugleich an ein Sündigen aller in und mit Adam, an eine imputatio reatus peccati Adamitici gedacht habe¹. Die augustinische Theorie, obwohl philologisch unhaltbar, habe hier „im Gedanken ihre unzerstörbare Festigkeit“. Olshausen faßt seine Ansicht über die Stelle zusammen: „Weil (in Adam) alle (ohne irgendeine Ausnahme) sündigten und bei den meisten als Folge davon die Ursünde sich noch in weiteren sündlichen Taten aussprach, deshalb drang auch der Tod, der Sünde Sold, zu allen hindurch².“ R. Haldane bezieht ἡμετέροις ausschließlich auf die Sünde, die alle in Adam begingen³. „Adams Sünde war gleichsam in Wahrheit die Sünde eines jeden Einzelnen seiner Nachkommen, wie sie seine eigene war“. Nur auf diesem Wege sei es möglich gewesen, daß alle in die Folgen der Ursünde verstrickt wurden⁴. Nach Fr. A. Philippi ist ἡμετέροις nichts andres als „faktisch sündigten“. Es wäre grammatisch möglich, den Satz von der aktuellen Sünde zu verstehen, allein dem ganzen Zusammenhang unsres Briefes sei diese Auffassung fremd⁵. Philippi ergänzt ein ἐν Ἀδὰμ oder „noch präziser ein Adamo peccante“⁶ und bemerkt einmal treffend, daß jede Auslegung von v. 12 — 14, nach welcher die mors infantium sich nicht als stipendium peccati fassen lasse, als der ausnahmslosen Allgemeinheit der Sünde widersprechend zurückgewiesen werden müsse⁷. Im wesentlichen gleich ist die Auslegung H. A. W. Meyers. Der Tod ist auf alle verbreitet worden, „weil, als Adam sündigte, alle Menschen in und mit ihm, dem Vertreter der ganzen Menschheit, sündigten“⁸. Die Worte von dem allgemeinen tätlichen Gesündigthaben zu verstehen, ist nach Meyer schon deshalb abzuweisen, „weil der Satz nicht einmal wahr wäre“⁹; vielmehr ist der Gedanke, den die „seit der Vulg. und Augustinus überlieferte katholische Auslegung“ ergibt, richtig, die textliche Unterlage dieses

¹) S. Brief des Ap. Paulus 199. 201.

²) A. a. O. 199.

³) 'Have sinned — that is, have really sinned, though not in their own persons.' Exposition I 444 f.

⁴) A. a. O. 445.

⁵) Kommentar 210.

⁶) P. 212.

⁷) P. 216.

⁸) P. 202.

⁹) P. 203.

Gedankens liegt aber nicht in dem ἐξ' ᾧ, sondern in den πάντες ἡμᾶς¹. L. J. A. Ortloph macht eine kleine Abweichung in der Auffassung des ἐξ' ᾧ. Er übersetzte es mit „nachdem“, betont aber, daß es sich nicht sofort um ein zeitliches, als um ein logisches Nacheinander handle. Auch er fügt zu 12 d den Zusatz: „als Adam sündigte“, und bemerkt, daß derselbe den Worten des Apostels keineswegs erst von außen aufgedrungen sei². Für das heilsgeschichtliche Denken sei ja überhaupt das Menschengeschlecht nicht ein durch den Weltraum jagender Strom von Meteorsteinen, sondern ein Baum, der, aus einer Wurzel kommend, sich vieltausendfältig verästet und verzweigt³. Auch F. Godet hatte in der ersten Auflage seines «*Commentaire sur l'Épître aux Romains*» das Rätsel von Röm 5, 12 durch die Einfügung eines „in Adam“ gelöst, ebenso O. Pfleiderer in der ersten Auflage seines „Paulinismus“. Pfleiderer war der Ansicht, es liege „in dem harten und völlig unvermittelten Nebeneinanderstehen der beiderlei Begründungen“ des Todes „ohne Zweifel der Wink, daß sie nach des Apostels Sinne eigentlich nicht als zweierlei, sondern als ein und dasselbe zu verstehen sind, daß also die Sündentat Adams zugleich und als solche schon auch die Sündentat aller gewesen ist“⁴. Später ist sowohl Godet als auch Pfleiderer zu einer andern Auslegung übergegangen⁵. Die Argumente dieser Schule hat besonders W. Beyschlag gut zusammengeordnet. Nach ihm bringt die individualistische Exegese einen unwahren und zweckwidrigen Gedanken in die Aussage des Apostels. Der Satz, daß die Menschen wegen ihrer persönlichen Sünden sterben, widerspreche der Wahrheit, „weil die Unmündigen, die in der Geburt oder bald nach derselben sterben, in der Tat nicht gesündigt haben“ — er sei gegen den Zweck des Abschnittes, weil dann durch den Nachsatz der Vordersatz widerlegt und die ganze Parallele zwischen Adam und Christus zerstört würde. „Wenn alle darum sterben,“ sagte er, „weil sie alle einzeln gesündigt haben, so ist der Tod eben nicht durch eines Menschen Sünde über alle gekommen, und dieser eine nicht das Vorbild des Künftigen, durch den das ewige Leben für alle in die Welt kommt.“ Aus diesen Gründen nimmt auch Beyschlag an, daß der Apostel hier eine „Gesamtat aller in Adam“ lehre. Der Tod ist das Los der Menschen, „dieweil sie — nämlich in

¹) P. 202.

²) Ortloph leitet die Berechtigung des Zusatzes bes. aus 12 b ab (διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος).

³) P. 115 f.

⁴) Paulinismus¹ 40.

⁵) Vgl. zu Godet: Kommentar I 257; zu Pfleiderer: Paulinismus¹ 40 ff. und oben p. 193.

Adam — sündigten“ (II 58). Als positive Argumente für die Berechtigung dieser Ergänzung führt Beyschlag die unmittelbar folgenden vv. 13 und 14 an, in denen er den Gedanken findet, daß die Menschen zwischen Adam und Moses nicht wegen ihrer persönlichen Sünden, infolgedessen nur „um eines andern Grundes, nämlich um ihres Anteils an der Sünde Adams willen“ mit dem Tode bestraft werden konnten. Er weist ferner auf die vv. 15 und 19 hin, wo Adams Fall einerseits, Tod und Sünde der Vielen anderseits je durch unmittelbare Ursächlichkeit miteinander verknüpft werden¹. Diesen beiden ersten Argumenten fügt er ein drittes, aber nicht stichhaltiges an: er glaubt, der Aorist ἥμαρτον könne „nicht von dem fortgehenden und teilweise noch zukünftigen Sündigen aller in ihrem Einzelleben, sondern nur von einer einmaligen geschichtlichen Tatsache, wie es die Sündentat aller in Adam ist“, reden². Aber dieser Beweisgrund muß seine Kraft allein schon an dem πάντες ἥμαρτον in 3, 23 verlieren, das sicher von der geschichtlichen Tatsache eines fort dauernden persönlichen Sündigens aller Menschen zu verstehen ist³. Ungefähr aus den gleichen Gründen sieht sich endlich auch F. R. Tennant gezwungen, 12 d auf diejenige Sünde zu beziehen, die (nach Ansicht des Apostels) Adam einmal und für alle begangen habe. Auch nach ihm ist der Gedanke an die individuelle Sünde dem Zusammenhang völlig fremd (quite foreign to the context) und vernichtet den Kernpunkt der Parallele⁴; auch er weist darauf hin, daß bei der individualistischen Ansicht der Satz nicht streng wahr wäre, und findet im Text selbst besonders die Verse 13. 14 gegen jene Auslegung von großer Bedeutung⁵. Das Argument, das Meyer, Beyschlag aus dem ἥμαρτον zogen, hat Tennant in der gemäßigten Form aufgenommen, daß das Tempus dieses Wortes mit der Auslegung von der Kollektivsünde „am besten harmoniere“⁶. So erscheint Ten-

¹) II 59.

²) A. a. O. Vgl. diesen Hinweis auf den „momentanen Sinn des Aor.“ auch bei Meyer, a. a. O. 202, und bei Prat in den früheren (nicht mehr in der 7.) Aufl. seiner «*Theologie de St. Paul*» (I 296. Note).

³) Vgl. dazu auch Lagrange, *Épître* 106.

⁴) P. 257: "The whole illustration . . . would seem to lose its point if, after all, universal death were due to the actual sins of every single individual." Daß der Tod die Wirkung des Einen Menschen ist, ist nach Tennant 'the central point of the analogy between Adam and Christ'.

⁵) P. 257 f.

⁶) P. 257. Vgl. auch p. 264: 'The Aorist aptly describes an act of sin accomplished once and for all in Adam, or the 'mystical' reference of the sins of mankind back to their root as if already then actually committed.'

nant diejenige Deutung von Röm 5, 12 als die bestbegründete, welche den Apostel im Sinne eines „mystischen Realismus“ versteht¹. Er nimmt an, 'that S. Paul meant that it was in Adam that all men sinned, and so brought death upon themselves'².

Vereinzelte Exegeten versuchten den Gedanken der Erbsünde bzw. eines durch Adams Sünde verursachten sündhaften Zustandes der Menschheit noch auf einem andren Wege in die Erklärung von Röm 5, 12 d einzuführen. Sie nahmen ἡμαρτον nicht in aktivem, sondern in passivem, habituellem Sinn und übersetzten es etwa: „weil alle (durch Adams Fall) sündig wurden“. Nach J. Fr. Flatt ist hier die aktuelle Bedeutung des ἀμαρτάνειν wegen des Todes der kleinen Kinder ausgeschlossen. Er fordert von dieser Tatsache aus eine andre Deutung des Verbuns und hält eine doppelte für möglich: eine habituelle „weil alle verdorben sind“ —, wobei „die Verdorbenheit nicht von den eigenen Sünden herrührt, und also auch bei den Kindern stattfinden kann“; eine rein imputative — „weil alle eine fehlerhafte Disposition haben, welche Veranlassung zu wirklichen Sünden gibt, und deshalb alle wie Sünder behandelt werden“³. W. W. Ewbank sieht besonders in den vv. 13. 14 den Beweis, daß nach Paulus der Tod seine ursprüngliche Quelle in Adams Sünde haben muß. Um die Beziehung des ἡμαρτον auf die Erbsünde herzustellen, faßt er es ebenfalls als 'became sinners'⁴. K. Holsten findet in dem Abschnitt die Vorstellung einer objektiven (abgesehen von allem subjektiven Verhalten im Menschen vorhandenen) Sünde, deren Folge der Tod ist. Wie im Gegensatz zu παράπτωμα und besonders παράβασις stets ἀμαρτία, so seien auch ἀμαρτάνειν, ἀμαρτωλός immer im Sinne dieser objektiven Sünde zu nehmen. V. 12 cd besagt also nach Holsten, daß der Tod vermittelt eines Menschen über die gesamten Menschen kam, weil die gesamten Sünder waren⁵. Die (objektive) ἀμαρτία war allerdings in Adam auch schon

1) P. 262. 267.

2) P. 261.

3) P. 143. Zwischen diesen beiden Bedeutungen entscheidet sich Flatt nicht bestimmt. V. 19 erklärt er im Sinne der letzteren (p. 157).

4) I 111. Vgl. auch seine Erklärung zu v. 19 (I 119): 'One man disobeyed; the many, the whole mass of mankind . . . became sinners.' — In zuständigem Sinn erklärt das ἡμαρτον auch Picard, Essai exégét. sur Rom 5, 12 ff., Straßburg 1861. S. B. Weiß, Brief a. d. Römer 239, Note. Picards Arbeit war mir nicht zugänglich.

5) Ev. d. Pls. u. Petr. 413.

vor der ersten Sünde¹. Trotzdem kann man sagen, daß Sünde und Tod der Menschen die Folge der adamitischen Sünde sind, weil „durch die Übertretung Adams ein Akt, ein Ausspruch Gottes hervorgerufen wurde, der die Menschen, deren Urbild Adam war, abgesehen von ihrer Subjektivität, der Herrschaft der Sünde und des Todes unterworfen hat“². H. Wendt vertritt dagegen mit Nachdruck den empirischen Ursprung der Sünde im Menschen und in der *σάρξ*. Im übrigen steht seine Auffassung von Röm 5, 12 ff. derjenigen Holstens sehr nahe. Er unterscheidet zwischen einer idealen, angerechneten und einer wirklichen, begangenen Sünde und läßt den Apostel an unsrer Stelle nur ersterer den Tod zuschreiben. Das Verhältnis von 12 c zu 12 d bestimmt er, in ähnlicher sprachlicher Auffassung wie Baur, als das des Erkenntnisgrundes, nicht des Realgrundes. Adams Sündentat hat eine allgemeine Todesherrschaft über alle Adamiten gebracht. „Eben dies wird nun dem Apostel zum Erkenntnisgrund dafür, daß sie auch . . . eine allgemeine ideale Sünde zur Folge gehabt hat.“ Es scheint allerdings, als wollte Wendt diese seine Auffassung nicht so sehr an eine konjunktionale als an eine relativische Deutung des *ἐφ' ᾧ* (mit Beziehung auf *θάνατος*) knüpfen. Denn er sagt fortfahrend, daß „auf Grund des Todes“ (*ἐφ' ᾧ* sc. *θανάτου*) alle Menschen Sünder wurden d. h. „indem über alle Menschen das Todesverhängnis erging, wurden sie bestraft nicht dafür, daß sie in Wirklichkeit, sondern dafür, daß sie in Gottes Augen und für Gottes Urteil Sünder wurden“³. Den von Wendt gebildeten Begriff der „ideellen“ Sündhaftigkeit übernimmt auch K. Stier und umschreibt ihn näher dahin, daß „Gott um der Sünde Adams willen die Menschen, auch wenn sie keine reale, eigene Sünde haben, doch so behandelt und beurteilt, als wären sie Sünder“⁴. In v. 12 könne es nicht die Meinung des Apostels sein, daß alle den Tod für ihre eigene Sünde erleiden — denn v. 13. 14 spreche von einer Zeit, wo es keine schuldvolle Sünde gab und doch der Tod herrschte. Nach Paulus, besonders nach der Vorstellung des v. 19, sei der Tod vielmehr allein um Adams willen zu allen Menschen durchgedrungen, ohne daß die Menschen wirklich reale Sünder geworden seien⁵. Adam war „bei seinem Fall das Haupt der Gattung, der Inbegriff aller“, das Verhältnis der Menschheit zu Gott ist durch die Tat Adams bestimmt worden als das der Sünder, die dem allgemeinen

¹) S. a. a. O. Note.

²) A. a. O. 418. Vgl. dazu auch Holstens Ev. d. Paulus II 80 ff.

³) P. 196.

⁴) P. 59.

⁵) St. nimmt *καθίστασθαι* in v. 19 — hingestellt, erklärt, behandelt werden als etwas.

Todesverhängnis verfallen sind. So könne Adam der Urheber der Sünde und des Todes genannt werden (59). Stier betont aber ausdrücklich, daß sich diese Gedanken des Apostels im Begriff einer ideellen Sünde erschöpfen und daß er eine Erbsünde so wenig kenne wie das Judentum seiner Zeit (103).

Die relativische Deutung des ἐφ' ᾧ im Sinne Augustins (ἐφ' ᾧ = in quo sc. uno homine) ist im 19. Jahrh. protestantischerseits, soweit ich sehen kann, nicht mehr vertreten worden. Dagegen hat diejenige Auslegung eine größere Schule gebildet, welche das ἐφ' ᾧ entweder als maskulinisches Relativ nimmt und auf θεῖος bezieht, oder als neutrisches Relativ deutet und auf den ganzen vorhergehenden Satz zurückgreifen läßt. Schmid, der als erster eine solche Erklärung vorschlug, entscheidet sich nicht bestimmt zwischen der Beziehung auf θεῖος und der auf den ganzen Satz 12 c. Aber welche Beziehung man auch nehmen mag, der Grundgedanke, den nach ihm der Vers ausdrückt, bleibt der gleiche. Im ersten Fall ist der Tod „nicht nur als voraus dem Urmenschen angedroht, sondern als zunächst durch seine Sünde in die Welt eingetreten“, die „festgesetzte Sündenfolge, unter deren Voraussetzung alle einzelnen sündigten“, oder „der vorausbestimmte Erfolg, zu welchem hin sie alle sündigten“. Im zweiten Falle ist das Hindurchdringen des Todes zu allen der Erfolg, das Resultat, zu welchem alle gesündigt haben¹. Es läßt sich leicht sehen, wie nahe diese Exegese Schmid's derjenigen von der doppelten Kausalität verwandt ist. Adams Sünde ist die primäre Ursache des Todes, weil sie den Tod zuerst veranlaßt hat: wegen des Todesurteils über die Sünde geschieht nun alles persönliche Sündigen zum Tode hin². Der Auslegung Schmidts folgen K. Glöckler, H. Ewald, F. W. C. Umbreit. Glöckler und Umbreit beziehen ᾧ bestimmt auf θεῖος. Da der Tod der Sünde Sold ist, so geht, wer sündigt, nach Glöckler, „dem Tod entgegen oder handelt, arbeitet auf den Tod hin“. Der Tod ist vom Apostel als das „Ziel der Sünde“, als „ihr Ende“ dargestellt³. Nach Umbreit will der Apostel mit dem Zusatz: „Zu welchem alle gesündigt haben“, sagen, daß „in der wirklich vollbrachten Sünde die Bedingung und

¹) P. 192.

²) P. 192 f., wo Sch. als den wesentlichen Gedanken angibt, „daß der Tod der Erfolg sei, welchem die Sünde des Einzelnen entgegenführe, aber ein Erfolg, welcher seinen tieferen Grund nicht in jener habe, sondern in der Ursünde“.

³) P. 80.

Bestimmung zum Tode liegt¹⁾ Ewald streicht das bei einigen Zeugen fehlende θάνατος und übersetzt 12 d als Subjektsatz: „Und so zu allen Menschen durchdrang das, woraufhin alle sündigten“. Da er aber dieses innere Ziel des Sündigens mit dem Tod gleichsetzt, so wird seine Exegese derjenigen der vorhergehenden völlig gleich: „Das, woraufhin alle sündigten, ist der Tod, sofern er nach dem göttlichen Urworte Gn 2, 17 als Strafe auf die Sünde gesetzt war, so daß, wer sündigte, . . . so sündigte, daß er sterben mußte²⁾.“

Eine andre Richtung der protestantischen Exegese, die das φ ebenfalls relativisch nimmt und auf θάνατος oder das ganze 12 c bezieht, faßt die Präposition ἐπὶ (in ἐφ' ᾧ) nicht wie die vorhergehende Gruppe als die Bezeichnung des Zieles, auf welches hin die Sünde wirksam ist, sondern (sprachlich sicher richtiger) als den Ausdruck der Grundlage, auf welcher das Sündigen ruht, der Verhältnisse und Umstände, unter denen es erfolgt. Diese Erklärung wurde von J. Chr. K. v. Hofmann angebahnt. Er nimmt ἐφ' ᾧ = οὐ παρόντος — bei dessen (des Todes) Vorhandensein und verbindet damit die Ansicht, der Apostel habe, in einer gewissen Gedrängtheit sprechend, auf diesen Ausdruck den Ton gelegt. Der Tod werde als das bei dem Sündigen des Einzelnen Vorhandene bezeichnet, im Gegensatz zu der andern Möglichkeit, daß jeder Einzelne das Eintreten des Todes immer erst für sich zuwege gebracht hätte³⁾. In seinem Kommentar zum Römerbrief schreibt er: „Vorhanden, heißt es, war der Tod bei dem Sündigen aller derer, zu welchen er hindurchgekommen ist, und nicht ist er erst durch ihr Sündigen und nur immer je für den Einzelnen, welcher sündigte, zu Wege gekommen und eingetreten⁴⁾.“ Hofmanns Auslegung übernahm A. Dietzsch. Der Apostel will nach ihm in v. 12 „eben das betonen, daß der Tod von dem Einen her in der Welt ist und herrscht, ganz abgesehen von dem Sündigen der Einzelnen.“ Der Tod des Einzelnen gehe also nach diesen Worten des Apostels der persönlichen Sünde voraus, und zwar insoferne, als er nur durch die allgemeine Todesherrschaft verursacht werde, die unabhängig von individuellem Sündigen und vor demselben von Adam her schon vorhanden sei (73). Diese Erklärung passe allein zu dem οὗτος und zu dem Gedanken der vv. 13, 14 (69 f.). A. Ritschl verband diese Auslegung mit einer scharfen Ablehnung des Dogmas der Erbsünde. Weder der Gedanke, daß alle in der Person Adams ge-

¹⁾ P. 54.

²⁾ Adam und Christus 171. Ewalds spätere Ansicht s. oben p. 153.

³⁾ Vgl. Schriftbeweis I 529.

⁴⁾ Der Römerbrief 189.

sündigt haben, noch die Folgerung, daß alle Nachkommen Adams deswegen mit sündhaftem Hang und Schuld behaftet in das individuelle Leben eintreten, kann nach ihm in der Stelle gefunden werden. Ritschl spielt das protestantische Prinzip von der Bibel als einziger Glaubensquelle gegen die Erbsündenlehre aus: „Die Dogmen sind [sc. „nach der theologischen Norm der alten Schule“] auf deutliche Aussprüche in der Heiligen Schrift zu begründen. Deutlich aber ist in der Darstellung des hl. Paulus vielmehr der Umstand, daß er von der Übertragung der Sünde und von Vererbung des Hanges durch die natürliche Erzeugung kein Wort sagt“ (III 300 f.). — Dagegen liegt nach Ritschl in Röm 5, 12 eine Erbtodlehre vor, d. i. nach seiner Auffassung die Idee, daß „infolge der Übertretung Adams durch göttliches Urteil das Sterben für alle Nachkommen Adams als ein Verhängnis geordnet ist, welches den Wert eines Strafurteils hat“. Er nimmt ἐφ' ᾧ wie Dietzsch. Paulus wolle sagen, daß das Sündigen der Einzelnen stattfindet, indem schon jenes Todesverhängnis für alle Einzelnen in Kraft göttlichen Urteils gültig ist (III 301 und Note). — Eine entschiedene Gegnerschaft gegen die augustinische Erbsündeauslegung verknüpft mit der gleichen Auffassung von 12 d auch G. Volkmar (88).

Sprachlich einigermaßen verwandt, wenn auch inhaltlich durchaus verschieden ist J. T. Beck's Exegese des ἐφ' ᾧ. Er hält wie Ewald ὁ θάνατος in 12 c für unecht und setzt an dessen Stelle ἡ ἀμαρτία καὶ ὁ θάνατος als Subjekt des διήλθεν; das folgende ἐφ' ᾧ erklärt er als „woraufhin, weshalb“. So ergibt sich ihm für 12 c d der zu seinem Erbsündebegriff vortrefflich passende, aber durch allzu willkürliche Behandlung des Textes gewonnene Gedanke, daß die Sünde und der Tod auf alle Menschen übergingen und deswegen (ἐφ' ᾧ) alle sündigten. „Eine ordnungswidrige, sündhafte Disposition“, sagt Beck, „und eine der Vergänglichkeit verfallene durchdringt die irdische und menschliche Natur... und auf diesem Boden wurzeln die Sündentaten aller“ (416). C. W. Otto gelangt auf einem andern Wege zu einer sachlich ganz gleichen Exegese. Den Gedanken, den Beck dadurch erzielte, daß er in 12 c ὁ θάνατος strich und dafür ἡ ἀμαρτία καὶ ὁ θάνατος als Subjekt dachte, gewinnt Otto, indem er den Begriff dieses θάνατος nicht physisch, sondern ethisch d. i. als Geschiedensein von Gott deutet. Die Trennung von der Gottesgemeinschaft, die bei Adam Folge der Sünde gewesen sei, sei bei den Adamiten Grund der Sünde, der „Mutterschoß alles Sündigens“. „Sie ging auf alle Menschen über, und auf Grund dessen sündigten alle“ (333).

Zuletzt hat sich Theod. Zahn in die Reihe dieser Ausleger gestellt. Die gewöhnliche Deutung des ἐφ' ᾧ als Attraktion aus ἐπὶ τούτῳ ὅτι (weil) bezeichnet er als „ausgeschlossen“ (263 f.), —

ἐφ' ᾧ ist „rein relativisch zu verstehen“ (265). Wie wir es schon zweimal innerhalb der Gruppe dieser Exegeten (Ewald, Beck) fanden, so ist auch Zahn geneigt, das zweite ὁ θάνατος des v. 12 (in 12 c) für unecht zu erklären. Er nennt es „mindestens zweifelhaft“ und zieht vor, ἐφ' ᾧ auf den ganzen vorhergehenden Satz zu beziehen (266). Nach Zahn hat der Apostel seiner mit dem διήλθεν abgeschlossenen Hauptaussage über das Eindringen des Todes in die Welt und sein Hindurchdringen zu allen Menschen in 12 d rein formell, ohne logische Untergliederung unter die Hauptaussage, also nur ganz lose, einen neuen Gedanken angefügt, der etwa zu übersetzen wäre: „und auf Grund hiervon (oder „unter diesen Umständen“) sündigten alle“ (267). Zahns Exegese, die der Form nach wohl am meisten von derjenigen Hofmanns angeregt ist, nähert sich inhaltlich zugleich der Auslegung Becks und Ottos sehr stark. Auch er scheint aus unsrer Stelle einen gewissen kausalen Zusammenhang (auf Grund hiervon!) zwischen dem auf alle Menschen übergehenden, aus der ἀμαρτία stammenden θάνατος und der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit zu lesen. Wenn auch Paulus allerdings es vermieden habe, so sagt er, durch ein unzweideutiges „darum“ die Herrschaft des Todes geradezu als die eigentliche und einzige Ursache des Sündigens aller Menschen zu bezeichnen, so sage er doch mit Nachdruck, daß das durch den einen Adam, und zwar durch dessen Sünde bewirkte Eindringen des Todes in die Menschenwelt und die damit gegebene Ausdehnung des Todes über alle Menschen die obwaltenden Umstände sind, unter welchen alle Menschen seit Adam gesündigt haben. „Diese Umstände bilden gleichsam den Boden, auf welchem das Sündigen aller Adamskinder erwachsen ist.“ Die Reihenfolge: Sünde — Tod bei Adam ist bei seinen Kindern umgekehrt: hier ist „die Unterworfenheit ihrer vom Stammvater ererbten Natur unter den Tod das Erste, das sündige Handeln der Einzelnen das Zweite“, während bei Adam „die sündige Tat das Erste, das Sterben und die Sterblichkeit das Zweite war“¹. Im Gegensatz zu Adam sind seine Nachkommen noch vor jeder persönlichen Sünde bereits „erblich belastet“².

¹) Vgl. oben p. 212 einen ähnlichen Gedanken bei Otto.

²) P. 267. — Das Wesen der „Erbsünde“ ist nach Zahn, wie seine Erklärung zu v. 19 zeigt, reine „Imputation“. Die Menschen haben durch Adams Ungehorsam „die Stellung von Sündern bekommen . . .“, was sich daran zeigt, daß sie unter dem von Adam vererbten Strafurteil und unter der durch Adam begründeten Herrschaft des Todes stehen“. Vgl. p. 284 und 285.

Die neuzeitliche protestantische Exegese von Röm 5, 12—21 hat so in der Hauptsache 5 Typen der Erklärung ausgebildet: die rein individualistische, die antinomistische, die kollektivistische (Ergänzung eines ἐν ᾿Αδάμ), die relativistische Auslegung und diejenige von der doppelten Kausalität. Mit Ausnahme der kollektivistischen Gruppe, die sich mit der heute allgemein gewordenen katholischen Erklärung unmittelbar berührt, bedeuten sonst alle diese Versuche, das Rätsel von Röm 5, 12 d zu lösen, eine Abkehr von der traditionellen dogmatischen Auffassung der Stelle. Wir fanden innerhalb der relativistischen Gruppe und der Gruppe, welche den Apostel im Sinne einer zugleich individuellen und generellen Verursachung des Todes versteht, ferner in der antinomistischen Gruppe da und dort die Ausdrücke „Erbsünde“, „objektive Sünde“, „imputatio peccati Adamitici“ u. ä. angewendet. Aber auch in diesen Fällen geschah es fast durchweg, wie wir sahen, in einem andern Sinne, als im Sinne Augustins und des überlieferten Dogmas.

Es ist nun noch unsre Aufgabe, in eigener Exegese den Text des Apostels zu untersuchen, die dort enthaltenen Sätze über das von Adam kommende Verderben zu zergliedern und zu erklären und auf diesem Wege aus dem Text zu bestimmen, was Paulus wollte.

II. Kapitel.

§ 9. Exegese der Stellen.

Auf dem erschütternden Hintergrund menschlicher Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit (1, 18—3, 20) hatte der Apostel im vorausgehenden den christlichen Weg aus dem Dunkel zum Licht, aus dem „Zorne“ zum Heile gezeigt und besonders im ersten Teil unsres Kapitels (5, 1—11) Christus als die einzige Kraft auf diesem Wege hingestellt. Durch ihn haben wir „Frieden mit Gott“ (v. 1), „Zutritt zu der Gnade, in der wir stehen“, „Hoffnung“ (v. 2). „Durch sein Blut“ sind wir „gerecht gemacht worden“, als wir noch Feinde waren — noch viel mehr werden wir „als Versöhnte in seinem Leben gerettet werden“ (v. 9. 10). Das sind Worte, die in klarer Linie einen Lebensstrom zeichnen, der von Christus auf alle fließt, eine „geistige Fernwirkung“¹, die von Christus ihren Ausgang nimmt und sich auf alle erstreckt.

An diesen Gedankenfaden, der sich greifbar durch das Vorausgehende zieht, fügt sich dann die Parallele zwischen Adam und Christus in den Versen 12—21 treffend an. Sie ist Illustration, Bestätigung, Bekräftigung. Der seltsame, zunächst befremdende

¹) Sickenberger 189.

Gedanke, daß einer zum Heil ward für viele, wird durch ein Seitenstück aus der Heilsordnung, nämlich durch die (beim Leser als bekannt vorausgesetzte) Tatsache des Verderbens, das von einem ausging, beleuchtet, hinsichtlich seiner Möglichkeit dem Denken näher gebracht und bewiesen. Es ist möglich, daß dem Apostel, als er die Zeilen schrieb, dieser lehrhafte Inhalt der Parallele weniger im Vordergrund des Bewußtseins stand. Es kann gut sein, daß er in jenem Augenblick nur einer schriftstellerischen Eigenschaft folgte, die er auch sonst da und dort verrät, nämlich dem Drange, bevor er eine Idee verläßt, nochmals kurz nach einem plastischen, konzentrierten Gesamtbild des Gegenstandes zu ringen¹. In jedem Falle hat der Vergleich, so wie er vorliegt, den Grundzug der Verbildlichung: „Um die Möglichkeit dieser geistigen Fernwirkung zu veranschaulichen, vergleicht sie Paulus mit ihrem Gegenbilde, der Ansteckung des Menschengeschlechtes durch die geistige Krankheit, in die Adam verfallen ist. Auch damals geschah es, daß ein einziger Mensch dadurch, daß er sündigte, großes Unglück auf alle seine Nachkommen vererbte².“

¹) Darauf hat auch Godet, Logical arrangement 286, hingewiesen. Man könne daran denken, sagt er, daß sich Paulus für sich selber einer interessanten Betrachtung, 'to a train of thought intellectually curious,' hingegeben habe. 'It often happens that, after having expounded any subject, St. Paul likes to summarise it in a general review, which, to the mind of the reader, is full of rich spiritual enjoyment.'

²) So Sickenberger 189. Diese Auffassung über den Zusammenhang des Abschnitts 12—21 mit dem vorangehenden 1—11 ist seit den ältesten Zeiten sehr häufig vertreten worden. Sie liegt schon dem zugrunde, was Photius darüber schreibt (Migne, P. gr. 118, 416): „Σωθησόμεθα, φησίν, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πάντως, ἐάν περ αὐτοὶ μόνον θέλωμεν. καὶ εἴρηνται μὲν μικρῇ πρόσθεν αἱ ἀποδείξεις. Ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦτο, φησί, σωθησόμεθα. Διὰ ποῖον; Ὅτι καὶ δυνατὸν τοῦτο καὶ εὐλογον καὶ ἀκόλουθον. Πόθεν ταῦτα δῆλον; ἐκ τοῦ ἐναντίου, φησί. Καὶ γὰρ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ αὐτὸς ὁ θάνατος. Εἰ οὖν δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ταῦτα γέγονεν ἡμῖν τὰ χαλεπὰ, δυνατὸν καὶ ἀκόλουθον δι' ἐνὸς ἀνθρώπου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὰ παρεισαχθέντα ἀναιρεθῆναι χαλεπὰ, καὶ τὰ ἀμείνω δωρηθῆναι ἡμῖν.“ Ähnlich (Ps. =) Ökumenius. — Nikolaus v. Lyra (z. d. St.): „Quoniam opposita iuxta se posita magis elucescunt, et medicina per comparationem ad morbum est componenda, ideo donum Christi nos iustificans tractat Apostolus per comparationem ad peccatum Adae, cuius est medicina ei opposita.“ Sadolet (fol. 83^v—84^r): „Cum Apostolus ex morte et resurrectione Jesu Christi conciliationem ad nos cum Deo et salutem ac vitam diceret esse transmissam ac ne quis in modo ac ratione dicti dubitaret, subiecisset statim exemplum Adae, qui et ipse potuisset a se peccatum et mortem in posteros transfundere . . .“ Auch die meisten Neueren. Vgl. z. B. Aberle 455, Bisping 176, Schaefer, Cornely, Ep. ad Rom. 271 (Sectio . . . praecedenti illustrandae confirmandaeque servit), Dole 518, B. Weiß, Brief a. d. Römer 233: „Was in v. 1—11 dogmatisch begründet war, wird hier durch einen Blick

Chrysostomus¹, Theophylakt² und in ähnlicher Weise Dietzsch³ nehmen an, der Apostel wolle hier an die Wurzel des Übels zurückgehen. Sie verlegen aber dadurch, wie mir scheint, den Schwerpunkt auf eine falsche Seite der Parallele. Paulus will offensichtlich primär über das von Christus ausgehende Leben reden: die Aussagen über Sünde und Tod sind ihm nur Folie, die stützende Unterlage dessen, was er über Christi belebende Wirksamkeit sagen will⁴. Zahns Annahme, die Perikope sei nicht der Abschluß des vorhergehenden, sondern die Einleitung des neuen Abschnitts (5, 12 bis 8, 39)⁵, muß an dem engen Verwandtschaftsverhältnis scheitern, in dem der Grundgedanke der Parallele zu den Gedanken von v. 1—11 steht⁶.

Den Faden mit dem, was vorausgeht, knüpft Paulus durch ein διὰ τοῦτο, das verschieden bezogen wurde. Die einen ließen es auf die ganze Darlegung über die christliche Rechtfertigung von

auf die Entwicklungsgeschichte der Menschheit bestätigt." Lipsius 123, Tennant 254, Godet a. a. O. 286: 'By showing the analogy of the fact that salvation was consummated in one Man, with the other fact, that the fall was likewise the work of one man, he seeks to remove from evangelical teaching on this subject all that might appear strange to the mind of a Gentile who heard the good news set forth for the first time' u. a.

1) Z. d. St. (Migne, P. gr. 60, 473): „Καθάπερ οἱ τῶν ἱατρῶν ἀριστοὶ τὴν ῥίζαν ἀεὶ πολυπραγμονοῦσι τῶν νοσημάτων, καὶ ἐπ' αὐτὴν ἔρχονται τὴν πηγὴν τοῦ κακοῦ· οὕτω καὶ ὁ μακάριος Παῦλος.“

2) P. 38: „... ἀνατρέπει ἐπὶ τὴν ῥίζαν τοῦ κακοῦ, τὴν ἀμαρτίαν καὶ τὸν θάνατον.“

3) Vgl. p. 4.

4) Daß die Gedanken über Sünde und Tod hier nicht gelehrt werden, sondern Voraussetzung und Unterlage bilden, wurde öfter erkannt, vgl. z. B. Berruyer 130, Palmieri 509, Sabatier 7: « L'intention de ce parallèle n'est pas d'expliquer la provenance du péché, mais d'exalter l'œuvre de la grâce . . . ». Tennant 254: 'He is expounding, primarily, the effects of Christ's redemptive work for all; and in order to do so he falls back upon the familiar idea that Adam's sin affected all, as an analogy.'

5) Vgl. p. 259 ff.

6) Über andre Auffassungen s. B. Weiß, Brief a. d. Römer 233, Note und Richter 124 f. — Lietzmann 26 findet in unsern Versen einen „neuen Beweis für die Heilsgewißheit“. Dann stört aber das διὰ τοῦτο. Lietzmann erklärt es als bloße „Übergangspartikel, die in ungeschriebenen Zwischengedanken des Paulus ihre Begründung haben mag“. Lagrange sieht in der Stelle « une sorte d'application historique de la doctrine de la justification, pour expliquer comment Adam ayant transmis le péché, le Christ est la source de la grâce. » (Ep. aux Rom. 105). Ich glaube aber nicht, daß man wegen der breiten Anlage der Parallele gezwungen ist, ihr einen andern Charakter zuzuschreiben als den der Illustration, der sich zunächst nahelegt.

1, 18¹ oder 3, 21² an zurückblicken, andere bezogen es nur auf die letzten Verse der Perikope 1—11³ oder nur auf 11b: δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν⁴, vielleicht die meisten auf den Abschnitt 1—11⁵. Da nach 4, 25 ein größerer Einschnitt ist, anderseits das kleine Nebensätzchen 11b „doch nur vorher Gesagtes in Erinnerung bringt“ (Zahn), so wird man am besten annehmen, daß die Gedanken von 1—11 vor allem der Bereich sind, auf den das διὰ τοῦτο zurückblickt, wenn man nicht lieber überhaupt darauf verzichtet, genau zu umschreiben, wieviel gerade in diesem Augenblick dem Geiste des Apostels bewußt gegenwärtig war⁶. Διὰ τοῦτο drückt aber hier eine wirkliche Folgerung aus, und ist nicht, wie Lietzmann und Lagrange meinen, bloße, „Übergangspartikel“⁷; denn die Abschnitte 1—11 und 12—21 sind nicht „unabhängige Erwägungen“ (Lagrange), sondern: weil wir in Christi Leben gerettet werden, darum (gilt, kann man sagen, daß) wie Sünde und Tod, so auch Gerechtigkeit und Leben durch einen Menschen auf alle kamen.

ὥστερ leitet den Vergleich ein. Das entsprechende οὕτως und der Nachsatz fehlen. Paulus redet also hier, wie er es öfters in seinen Briefen tut, im Anakoluth. Nur vereinzelt ist der Versuch gemacht worden, das οὕτως von 12c als das grammatische Korrelat des ὥστερ anzusehen⁸. Dann wäre 12cd Nachsatz, der Ana-

¹) Tholuck, Rückert, Köllner 186: „auf das Resultat der ganzen bisherigen Predigt“, Schulte 91: „auf das Ganze, was bisher über die Erlösung gesagt wurde“.

²) Von 3, 21 an: Beck 399: in διὰ τοῦτο ist „der Grundgedanke resumiert, um den sich von 3, 21 an alles bewegt“ — ferner Böhmer; von 3, 28 an: Stuart, Kühl.

³) Pererius; Fritzsche, Lipsius (v. 9—11); Umbreit (v. 10—11); Aberle (v. 6—11) u. a.

⁴) So schon Caietanus fol. 15: „hoc est propter hanc reconciliationem, quam accepimus, faciendam“, Sa. Bernardinus a Piconio: „Haec particula jungit cum eo, quod proxime dixit: Per quem reconciliationem accepimus“, Meyer, Mehring, W. Schmidt, Philippi 203: „knüpft so an die letzten Worte des Verses 11, daß es zugleich auf die gesamte 1, 17—5, 11 enthaltene Deduktion Bezug nimmt.“

⁵) Vgl. Soto 148: „Propterea idest si pacem per Christum et, quae filiorum Dei est, spem adepti sumus. . . .“, Cornelius a Lapide 78: „quia scilicet tanta caritate, ut iam ostendi, nos Christus amavit, ut sua morte nos reconciliaret Patri“, ferner Beelen, Mangold, Völter, B. Weiß, Zahn, Cornely, Gutjahr usw.

⁶) Vgl. auch Sanday-Headlam 131: 'We cannot lay down so precisely how much was consciously present to the mind of the Apostle.'

⁷) Lietzmann 26; Lagrange 105: « une simple liaison suppléant une transition plus littéraire. »

⁸) So sagt z. B. Berruyer 137 sehr bestimmt: « Le parallèle est achevé dans ce seul verset; et lui ôter ce caractère ce n'est pas le

koluth beseitigt, aber auch der Nerv der Parallele, die der Apostel nach 15 ff. sicher zwischen Adam und Christus aufstellen will, getötet¹. Den der grammatischen Form nach also ohne Zweifel fehlenden Nachsatz hat man dem Sinne nach bald in 14 d (ὅς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος)², hie und da in v. 15³, am öftesten in den Versen 18. 19⁴ wiedergefunden. Dem Text ist es am entsprechendsten anzunehmen, daß dem Apostel der Nachsatz im Strom der hereindrängenden Zwischengedanken (v. 12—14; 15—17) unterging. Dabei blieb ihm aber doch das Gefühl einer gewissen Unabgeschlossenheit seines Gedankens zurück, und dieses Gefühl war der Grund, daß er schon nach Vollendung des ersten Zwischengedankens (12—14) die Apodosis wenigstens andeutete (14 d ὅς ἐστὶ . . .) und nach Abschluß des zweiten (15—17) die Parallele nochmals von vorne begann und vollendete, und zwar nunmehr, indem er zugleich die unterdessen neu hinzugenommenen Begriffe (z. B. παράπτωμα, κρίμα, δικαίωμα, δικαιοσύνη) in die Form seines Ausdrucks aufnahm⁵.

traduire.» Vgl. auch schon Sedulius Skotus (Migne. P. lat. 103. 54): „Quemadmodum per unum hominem in hunc mundum peccatum introivit . . . et per pecc. mors: sequitur analogica similitudo, et ita in omnes homines pertransiit . . .“ Vgl. auch noch Faber Stap., Hardouin; unter den neueren Glöckler, Patrizi, Erasmus, Beza, Benecke lassen den Nachsatz schon mit 12 b (καὶ διὰ) beginnen.

¹) Mit Recht bezeichnet daher Dietzsch 40 diese Annahme als „absolut unmöglich“. Vgl. auch Lipsius 111 und Prat I 304: «Cette hypothèse, contraire à l'opinion unanime des interprètes, est absolument repoussée par la grammaire, car καὶ οὕτως (et sic) n'équivaut pas à οὕτως καὶ (sic et).» — Manche sehen unsern mit ὥστε beginnenden Satz als das zweite Satzglied an. Der Vordersatz sei nach διὰ τοῦτο logisch zu ergänzen. So z. B. Bruno Carth.: „Propterea reconciliari potuimus ad salvationem, sicut per unum . . .“. Thomas v. Aquin: „Ita enim a Christo reconciliatio procedit in mundum, sicut . . .“; de Wette, v. Hengel (διὰ τοῦτο ἐστὶν ὥστε), Völter u. a.

²) Toletus 233: „Paulus . . . posteriorem partem similitudinis non expressit . . . tamen aliis verbis eam indicavit; post expositam enim partem Adae adiunxit: qui est forma futuri.“ So auch u. a. Klee (217), Reithmayr, Beck, Meyer, Lipsius, B. Weiß 234: Der Apostel spricht „durch den an 'Adām' angeknüpften Relativsatz . . . nur das Resultat der in seinem Sinne bereits vollzogenen Gleichung“ aus.

³) Z. B. Bruston, der 15 a fragend faßt.

⁴) Ich nenne aus der großen Anzahl Caietanus, Bellarmin, Bernardinus a Piconio, Olshausen, Reiche, Ewbank, Stuart, Godet, Agus, Cornely, Schaefer, W. Schmidt, Prat, Toussaint, Jülicher, Kühl, Gutjahr, Sickenberger, Lagrange.

⁵) Schon Bellarmin 338 sagte: „Familiare est Apostolo interrumpere orationem aliquibus interpositis, ac deinde resumere ac perficere, quod inchoaverat.“ Bernardinus a. Pic. 64: „Impetu Spiritus abreptus alterum comparationis membrum differt usque ad n. 18 . . .“

Als der die Parallele beherrschende Begriff, „der Angelpunkt, um welchen sich die ganze Auseinandersetzung dreht“¹, steht unmittelbar nach dem ὅσπερ das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου an der Spitze der paulinischen Aussage über Sünde und Tod. „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod.“ Der innerste Kern der folgenden Ausführungen und der Parallelgedanke in 1 Kor 15, 11 verbieten, hier an Eva zu denken, wie Pelagius tat. Der Apostel kann ohne allen Zweifel nur Adam gemeint haben². Die Frage, warum er nicht Eva genannt, die doch zuerst gesündigt hat, wurde verschieden beantwortet. Eine ältere Ansicht versteht unter dem εἰς ἄνθρωπος Adam und Eva zugleich, „quia mulier de viro est et utriusque una caro“³. Diejenigen, welche schon das ἡ ἁμαρτία in 12a im engen Sinne von Erbsünde nehmen, sagen gewöhnlich, der Apostel nenne den Mann, nicht das Weib: weil das wirksame Prinzip der Fortpflanzung und damit Forterbung der Mann sei, während der Frau nur die Rolle eines passiven und materialen Prinzips zukomme³. Aber der Apostel selbst hat in 14d die richtige Antwort auf jene Frage ange-

Vgl. auch Labourt 39: «Emporté par le cours empetueux de ses idées, saint Paul ne prend pas garde qu'il ne les exprime qu'incomplètement.» Godet, Log. arrangement 287 sagt: 'He merely indicates this idea in passing at the end of v. 14 to resume and develop it later in v. 18, 19.' Treffend auch Toussaint 169: «La protase du début reste sans apodose. On ne la trouve que virtuellement sur la fin du v. 14 . . . La pensée de l'auteur reprend son équilibre au v. 18, dans la conclusion de son parallèle.» — Manche Exegeten nehmen an, daß der Nachsatz überhaupt vollständig von den neuen Ideen überflutet worden sei. Schon Photius (Migne, P. gr. 118, 416) meinte, daß der Apostel „αὐτοὺς ἡμᾶς συννεπινοεῖν προετρέψατο“. Vgl. auch Rückert I 264 f.

¹) Aberle 456. Vgl. auch Zahn 262.

²) Vgl. auch Cornely, Ad Romanos 275; B. Weiß, Brief a. d. Römer 234 f.

³) Walafrid Strabo (Migne 114, 485). Auch Thomas v. Aquin (z. d. Stelle) erwähnt diese Ansicht als eine mögliche: „... quia etiam mulier de viro sumpta est, et ideo, quod est mulieris, attribuitur viro.“ So auch protest. Exegeten z. B. Pellicanus 58: „Potest intelligi uterque homo; vir et mulier; utrumque enim Scriptura coniunctim Adam, id est hominem vocat, una quoque caro sunt, cum sunt parentes.“ Auch nach Olshausen 196 wird „Adam als das Haupt des ersten Menschenpaares genannt, das als Einheit zu fassen ist.“ Vgl. auch Beck 405.

⁴) Beelen 148: „Ratio est, quia principium generationis efficiens est vir, non mulier, ut cui ibi non competit nisi ratio principii passivi et materialis.“ Vgl. eine ähnliche Ansicht schon bei Origenes, Migne, P. gr. 14, 1009: „Non enim ex muliere posteritas, sed ex viro nominatur.“ Augustinus (passim); Caetanus fol. 15^v; Soto 148: „Nisi Adam peccasset, qui principium fuit generationis efficiens, nulla serpsisset in nos contagio.“ Pererius II 585, Cornelius a Lapide 78; Estius 109; Calmet 415; Aberle 457; Cornely 275 u. a.

deutet. Er will Repräsentant gegen Repräsentant stellen, das eine Haupt der Menschheit gegen das andre, Bild gegen Vorbild. Urbild Christi, τύπος τοῦ μέλλοντος, ist ihm aber Adam, der Urvater des Geschlechts (vgl. auch 1 Kor 15, 45: ὁ πρῶτος Ἀδάμ — ὁ ἔσχατος Ἀδάμ)¹.

Es ist schwer, eine genaue Umschreibung des Begriffes zu geben, den Paulus mit dem folgenden ἡ ἁμαρτία verbunden haben mag. „Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt.“ Es ist klar, daß der Apostel durch diesen Satz den Faden mit der Sündenfallserzählung von Gn 3 knüpft², und so ist unbedingt sicher, daß die Ursünde, 'the first entrance or the commencement of sin'³, unter dem ἡ ἁμαρτία in erster Linie miteinbegriffen ist. Da aber der Gedanke, daß durch den einen Menschen, der sündigte, die erste Sünde in die Welt kam, doch allzu platt und selbstverständlich ist⁴, da ferner der Apostel in den folgenden Versen für Adams persönliche Einzelübertretung stets im Unterschied zu ἁμαρτία die Ausdrücke παράβασις (v. 14) und παράπτωμα anwendet (v. 15. 17. 18; v. 19: παρακοή), so kann sich der Begriff der ἁμαρτία, die „in die Welt kam“, nicht in dieser einzelnen Sünde erschöpfen. Es bleiben dann in der Hauptsache zwei weitere Möglichkeiten. Man kann die Sünde, von der Paulus hier redet, als „Erbsünde“ deuten; — so hat einer langen Kette der Tradition folgend unter den neuern Exegeten besonders Cornely getan, welcher

1) So auch Agus 293: „Ista comparatio non recte procederet, si vel utrumque, virum scilicet et mulierem, intellexisset Apostolus, vel solam Evam designasset.“ Maier 172 ff.: „Der Gegensatz zu Christus forderte hier die Einführung Adams.“ Bes. auch Larange 106. Prägnant Schlichting 202: „Hominem opponit homini, unum uni, hominem primum homini secundo.“ Vgl. auch noch Stuart 202: 'It seems probable, that the only is named because it is the particular design of the writer to make a comparison between the second Adam and the first.' Meyer 199; Luthardt 454; B. Weiß 235 (bei diesem s. auch weitere Auffassungen); W. Schmidt 39.

2) Beyschlags Annahme, daß Paulus hier „auf den Adam von 1 Mos. 2, wie er vor der Erschaffung des Weibes gedacht ist“, zurückgreife, daß überhaupt der εἰς ἄνθρωπος von Röm 5, 12 nur „ein paulinisches Gedankenbild, das vorgestellte Urbild der natürlichen Menschheit“ sei (II 61 f.), scheitert an der klaren Beziehung des διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος zu Gn 2, 17, — an dem Kommentar, den in diesem Punkte die zeitgenössische Theologie zu unsrer Paulusstelle gibt, und daran, daß der Apostel auch von der Sünde der Eva gesprochen hat (s. 1 Tim 2, 14).

3) Stuart 206; so deutete ἁμαρτία auch Heilmann 392: „prima violatio legis divinae de non comedendo.“ Vgl. auch Fritzsche I 292: „P. hoc loco ad Gen 3 respicere in aprico est, ubi primus Adamus Dei lege violata malum facinus obiisse traditur.“

4) Vgl. auch B. Weiß, Brief a. d. Röm. 235.

sagt, daß „in v. 12 ἡ ἀμαρτία nihil aliud significare potest nisi ipsum illud peccatum, quod originale vocamus“¹. Man kann aber auch den Begriff der ἀμαρτία in 12a als den der „realen Sünde in genere“², der „personifizierten Sünde“ (« le péché personnifié »)³, der „Sünde als Macht, als wirkender und in den konkreten Sünden zur Erscheinung kommender, ihre Herrschaft übender realer Gewalt“⁴, oder als einer „malignant force let loose among mankind“⁵ auffassen. Die Deutung von der Erbsünde ergäbe sicher einen ganz brauchbaren Gedanken. Man könnte gegen sie aus dem Texte des Verses höchstens die doppelte Einwendung machen, einmal, daß dann der Gedankenfortschritt von 12 ab zu 12cd sehr gering wird — wenn schon in 12b gesagt ist, daß an der (alle umspannenden) Erbsünde der Tod haftet, dann erscheint es ziemlich müßig, eigens zu sagen, daß der Tod auf alle übergang, weil alle in Adam sündigten — ferner, daß der Leser des Briefes durch keine Vorstellung im vorausgehenden darauf vorbereitet ist, ἡ ἀμαρτία hier in einem so prägnanten, unterscheidenden Sinne zu nehmen. Den Ausschlag gibt in dieser Frage der sonstige paulinische Sprachgebrauch über ἀμαρτία, besonders ἡ ἀμαρτία. Prüft man die Stellen z. B. 5, 21 (ἐβασίλευσεν ἡ ἀμαρτία); 6, 6 (δουλεύειν τῇ ἀμαρτίᾳ); 6, 12; 6, 17—20; 6, 22 (ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας), so erhält man für den Ausdruck den Begriff einer mit tyrannischer Gewalt herrschenden Macht. Das ist nicht allein die Erbsünde, auch nicht die Begierlichkeit, die vielmehr eine der Wirkungen dieser Macht ist (vgl. 7, 8), sondern es ist das Ganze aller gottfeindlichen sittlichen Kräfte⁶, zusammengefaßt in der Personifikation der „Königin Sünde“. „Die Sünde ist . . . eine Herrin oder Tyrannin, die Beherrscherin eines geistigen Reiches, die

1) Ep. ad Romanos 277. Vgl. auch Augustinus, die meisten mittelalterlichen Erklärer, Dionysius Carthus. 43; Catharinus: „ . . . peccatum quod admisit Adam: quoniam in ipso quodam modo continebatur universus mundus;“ Salmeron 416; Benedictus Justinianus 165; Cornelius a Lapide 78; Estius 109; Beelen 149; Agus, Patrizi, Gutjahr 174: „Der bleibende Sündenstand, den Adam durch seine Sündentat für sich und das ganze Menschengeschlecht verschuldete und der Apostel sich als herrschende Macht vorstellt, die Erbsünde;“ — auch z. B. Luther (Ficker I 48), Beza II 34: „Sic vocare solet Apostolus morbum illum hereditarium . . .“, Bullinger 51; Krieg 29; Olshausen 195: habitus peccandi.

2) Aberle 458.

3) Lagrange 105; vgl. Sabatier 7: « le péché, en tant que puissance générale ici personnifié. »

4) Meyer H. A. W. 200.

5) Sanday-Headlam 132.

6) Vgl. Prat I 252: « l'ensemble des forces morales hostiles à Dieu. »

als Gesetzgeberin ihren Willen kundtut und dem Sünder seinen Sold auszahlt“¹. Von dieser personifizierten Macht erklärt der Apostel in 12 a, daß sie in Adams Fall zum erstenmal in die Welt hereintrat. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er vorderhand mehr sagen wollte².

Der starke Begriff von Persönlichkeit, den Paulus mit „der Sünde“ verbindet, zeigt sich auch darin, daß er von ihr in der ganz gleichen Weise ein „εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν“ aussagt, wie Johannes es vom Logos zu sagen liebt (s. Jo 1, 9 f.; 3, 17; 3, 19; 6, 14; 9, 39; 10, 36; 11, 27; 12, 46) und wie er selbst 1 Tim 1, 15 sagt: „... Χριστὸς ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον“³. Der Apostel gebraucht das Wort κόσμος häufig im engeren Sinne von Menschenwelt⁴. Da für die Sünde als solche nur die menschlichen Gewissen zugänglich sind⁵, so wird man κόσμος auch an dieser Stelle am besten von der Menschenwelt verstehen⁶. Paulus sagt allerdings gelegentlich, daß auch die Schöpfung unter der Sünde seufze⁷, und das hat manche veranlaßt, hier den Begriff des κόσμος weiter zu fassen, etwa als „Ort, an dem die Menschen wohnen oder als

¹ So treffend Sickenberger 193 unter Verweisung auf die Stellen 5, 21; 7, 23, 25; 8, 2; 6, 23. Vgl. auch Pfleiderer, Paulinismus² 52.

² Außer den oben Genannten vertreten eine ähnliche Auffassung des ἡ ἀμαρτία z. B. schon Bernardinus a Pic. 63: „originale et tota series peccatorum actualium ex originali secuta.“ Reithmayr 238. Maier 173; Simar 53, Schaefer 176 f., Toussaint II 167; Godet, Kommentar I 249; Ritschl III 302: „Mit der Sünde meint er die Gesamterscheinung und bezeichnet darnach die erste Handlung sündiger Art als solche, daß in ihr der Gesamtzustand begonnen hat, welcher in den späteren Erscheinungen des allseitigen Sündigens deutlich wahrnehmbar ist.“ vgl. auch noch Luthardt 454 („Die Sünde als Tatsache der Geschichte“). Tennant 254 („a hypostatised abstraction“). Zahn 262 („Die Sünde als bekannte Größe, als die, wie jedermann weiß, die Menschheit beherrschende Macht des Bösen“). Kühl 175 („Herrscherin Sünde“). — Cornely hat a. a. O. 276 gegen diese Deutung nur eingewendet, daß das „peccatum in genere“ schon vorher durch die Sünde der Eva in die Welt eingetreten war. Aber wir sahen schon, daß der Apostel Adam als Haupt der Menschheit und Gegenbild zu Christus nannte.

³ Vgl. auch Hebr 10, 5 von Jesus: „εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον.“

⁴ Vgl. z. B. Röm 1, 8; 3, 6, 19; 11, 12; 1 Kor 4, 9; 2 Kor 5, 19 usw. Über den Gebrauch von κόσμος bei Paulus allgemein s. auch B. Weiß, Bibl. Theol. 241, Note 1.

⁵ Vgl. Lagrange 106.

⁶ So die meisten z. B. Bellarmin, Natalis Alexander, Estius, Bengel (618: qui dicitur genus humanum). Reithmayr, Maier, H. A. W. Meyer, Reuß (Histoire II 373: « la totalité des êtres rationnels et intelligents), Agus, Philippi, B. Weiß, Cornely, Prat, Zahn, Lagrange, Gutjahr.

⁷ Vgl. Röm 8, 20.

irdisches, leibliches Leben“¹, als „das zu einem Organismus verbundene Naturleben“², als „Komplex des geschöpflichen Daseins“³. Allein hic et nunc liegen solche Gedankengänge dem Apostel offensichtlich nicht nahe; er redet in der ganzen Parallele nur von Wirkungen, die von den beiden Einen auf die Menschen ausgingen. Durch diese Deutung des κόσμος verschwindet auch der Gedankenfortschritt zu 12 d nicht⁴: 12 a b redet von der Tatsache, daß durch den Einen Sünde und Tod herrschend in der Menschenwelt auftraten, 12 c bestimmt die Ausdehnung der Herrschaft des Todes, nämlich auf alle. εἰσῆλθεν hat also hier wie in den oben angeführten Stellen, wo es von Christus gebraucht wird, die Bedeutung des Hereinkommens, Auftretens; im Zusammenhang, namentlich durch das Subjekt ἡ ἁμαρτία erhält es zugleich diejenige des herrscherischen Auftretens.

Die berühmte Streitfrage, ob sich Paulus den Ursprung der Sünde historisch-empirisch oder immanent gedacht hat, d. h. die Frage, ob er sich die Entstehung der Sünde aus dem geschichtlichen Sündenfall von Gn 3 erklärt oder aus der sündhaften σάρξ, die in Adam vor seiner ersten Sünde schon ebenso vorhanden gewesen war wie nachher und jetzt in jedem Menschen, ob also die paulinische Hamartigenie in Röm 5, 12 ff. oder im Röm 7 vorliegt, oder, wie Wendt⁵ und Clemen⁶ das Problem geformt haben, ob der Satz, daß das Fleisch sündhaft sei, für Paulus ein synthetisches oder ein analytisches Urteil bedeute, wird durch den klar an Gn 3 anknüpfenden Satz des Apostels: δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν unbedingt zugunsten der ersten Seite der Alternative entschieden. Christus ist der Neuschaffer einer Gerechtigkeit und eines Lebens, das vor ihm und ohne ihn nicht war; so kann es nur der Sinn der paulinischen Aussage sein, daß auch Adam, Christi Gegenbild, Sünde und Tod so in die Welt gebracht hat, daß sie ohne ihn nicht gewesen wären, also vor ihm nicht waren. Nach Holsten bedeutet 12 a, daß die bisher schon in der σάρξ latente Sünde in Adams Sünde nur erstmalig in Er-

¹) So schon Origenes (Migne, P. gr. 14, 1011): „Mundus intelligendus est vel locus, in quo habitant homines, vel terrena et corporalis vita, in qua mors habet locum.“

²) So Beck 406.

³) So Pfleiderer, Paulinismus² 52. Vgl. auch Aberle 173: „Inbegriff der sichtbaren Kreatur“. Beelen 150: „in hunc orbem terrarum“; Dietzsch 83: „Sphäre des Irdisch-Menschlichen überhaupt“, Luthardt 454: „Die Welt des Menschen.“

⁴) Gegen Beelen, Dietzsch, Beck.

⁵) P. 181.

⁶) Lehre von der Sünde 200.

scheinung getreten sei¹; Lüdemann bezieht den Satz geradezu auf die Erschaffung des Menschen: Sofort mit der σάρξ sei auch die ψυχή dagewesen —, das πρῶτον τὸ ψυχικόν von 1 Kor 15, 46 — und mit ihr sei „unmittelbar auch das eingetreten, daß ἡ ἀμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον“². Dagegen spricht aber nicht nur, daß in v. 15 der Tod ausdrücklich auf ein (persönliches) παράπτωμα Adams, in v. 19 die menschliche Sündhaftigkeit ausdrücklich auf eine (persönliche) παρακοή Adams zurückgeführt wird, sondern vor allem der Wortlaut von 12a selbst. Der Satz: „Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt“ kann doch nach allen Regeln, mit denen man sonst Schriftsteller begreift, nur besagen, daß die Sünde als etwas Neues, vorher nicht Vorhandenes jetzt erst in die Welt hereintrat. Mit Recht hat Juncker die Willkür getadelt, mit welcher Holsten sich über den Wortlaut des paulinischen Textes und über Sinn und Tendenz des Zusammenhanges hinwegsetzt, und gesagt, daß das εἰσῆλθεν geradezu zu dem Schlusse zwingt: „Nach paulinischer Anschauung ist die ἀμαρτία vor Adams Sünde noch nicht in der Welt gewesen“³. Selbst Holtzmann kann das Gewicht der klaren Worte von Röm 5, 12 nicht verkennen. Paulus schließe sich an dieser Stelle an die atl Erzählung von Adams Sündenfall an, „welcher zufolge die Sünde vielmehr erst innerhalb der schon eröffneten Bahn der Menschheitsgeschichte einen, freilich schon ganz nahe an dem Ausgangspunkt gelegenen, aber immerhin zufälligen Zeitanfang genommen“ habe⁴. Da aber Holtzmann im übrigen an der metaphysischen Auffassung des Fleisches durchaus festhalten will⁵, so hilft er sich durch die Annahme einer Antinomie, eines „Hiatus zwischen den Konsequenzen der echt jüdischen und denen der hellenistischen Prämissen des paulinischen Denkens“⁶.

1) Vgl. Ev. d. Petr. u. Paulus 413: „Durch einen Menschen trat die (in der παράστασις desselben sich offenbarende objektive) Sünde in die Welt (des Sichtbaren als ein Wirkliches) ein und vermittelt der Sünde nicht wohnt.“ Ähnlich Clemen, Die christl. Lehre v. d. Sünde 201, S. Ntl Theologie 138 „Wenn auch Adam an sich schon in seiner Natur das Prinzip der Sünde hatte, so trat sie doch erst durch seine Übertretung in die Wirklichkeit ein.“

2) S. p. 85.

3) P. 44.

4) II 47.

5) Vgl. II 44 seine These: „Paulus kennt kein Fleisch, in dem Sünde nicht wohnt.“ Ähnlich Clemen, Die christl. Lehre v. d. Sünde 201, auch Pfeleiderer, Paulinismus² 70 ff.

6) II 48. Auch nach Clemen, Lehre v. d. Sünde 215 herrscht bei Paulus „ein unlösbarer Widerspruch über den Ursprung der Sünde“. Auf die Annahme einer Antinomie scheint es mir auch in den letzten Konsequenzen auszulaufen, wenn Lipsius 124 sagt, daß die Worte (Röm 5, 12 a) auf Gn 3 Bezug nehmen und den Sündenfall Adams als

Auf die Belastung, welche die Theorie vom immanenten Ursprung der Sünde (in der von der Erschaffung an *wesenhaft* schlechten σάρξ) dem Begriffe des Schöpfergottes aufladen würde, der durch jene Annahme im Widerspruch zu der ganzen religiösen Grundanschauung Pauli zur unmittelbaren Quelle der Sünde würde, hat schon Feine¹, — auf die radikalen Gegensätze, in die diese Theorie zu Fundamentalsätzen der paulinischen Christologie tritt, besonders Prat² hingewiesen. Es läßt sich zeigen, daß die Frage, in der man schließlich die Spitze des Problems sehen kann und in deren Verneinung die „immanente“ Theorie ihre Probe bestehen müßte: ob es nach Paulus eine σάρξ gebe, die nicht sündhaft sei, zu bejahen ist. Nach Röm 8, 3 sandte Gott „seinen eigenen Sohn in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches“ (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Christus hatte also in Wahrheit „unser Fleisch, aber ohne die Sünde“³. Dann kann aber die Gleichung: Fleisch = Sünde nicht mehr paulinisch, die Sünde nicht mehr die *wesentliche*, metaphysische Eigenschaft des Fleisches sein. Röm 8, 3 „weitentfernt für die wesenhafte Sündigkeit der σάρξ zu sprechen, liefert vielmehr den eklatanten Beweis, daß die σάρξ sehr wohl fähig ist, zum Organ pneumatischen Lebens zu werden“⁴. Das

die geschichtliche Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit und Todesherrschaft auffassen — dann aber beifügt, daß „die aus Röm 7, 14—23 vgl. mit 1 Kor 15, 45—50 sich ergebende Betrachtungsweise, nach welcher die Sünde ihren Grund hat in unsrer fleischlichen Natur, in Adam also, dem ἄνθρωπος χοϊκός, der ψυχὴ ζωσα geworden ist, nur zuerst zur Erscheinung gekommen sei, hier nicht eingelegt werden könne, ohne den ganzen Gedanken einer objektiven Übertragung zu zerstören.“

¹) S. Ursprung der Sünde 776; vgl. auch Theologie des NT 323: „Niemand hätte sich Paulus zu einer Anschauung bereit gefunden, welche Gott als den Urheber der Sünde hinstellen muß. Diese Annahme ist aber unausweichlich, wenn in der Menschennatur die Unheiligkeit bereits ursprünglich vorhanden gewesen ist. Es stand dem Apostel fest, daß Gott, der Gott des ATs und Christi, der Anfang und das Ziel aller Dinge ist. Mit diesem Gottesglauben verträgt sich kein philosophischer Dualismus.“

²) Vgl. II 82 f.: « Si la chair est mauvaise en soi, en tant qu'opposée à l'esprit, comment la chair du Christ sera-t-elle sainte? » Daß Christus für Paulus absolut sündlos war, steht nach 2 Kor 5, 21 (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν — vgl. auch Hebr 4, 15; 7, 26) absolut fest. Vgl. z. d. Stelle bes. P. W. Schmiedel, Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther². Handkommentar zum neuen Testament II 2. Freiburg, 1892. 247; auch Prat II 244, Note.

³) Lagrange 193.

⁴) Juncker 55. S. auch Sickenberger 208: „Paulus spricht bloß deshalb nicht von einer ‚Sendung im Sündenfleische‘, weil die Leiblichkeit Christi zwar eine wahre Leiblichkeit, aber nicht eine der Sünde unterworfenen Leiblichkeit war.“ Vgl. z. d. Stelle auch ausführlich und

bindende Argument, welches diese Stelle liefert, erfährt weiterhin durch die Beobachtung noch eine starke Stütze, daß nach Paulus auch im Menschen das Fleisch und die Leiblichkeit gar nicht jene niedrige und einzig dunkle Rolle spielen, welche ihnen die Vertreter der immanenten Theorie zuschreiben. Der Leib ist „für den Herrn“ (1 Kor 6, 13), „Tempel des Heiligen Geistes“ (s. 1 Kor 6, 19 f.). Er ist fähig, vom πνεῦμα Jesu Christi „lebendig gemacht“ (Röm 8, 11), losgekauft zu werden (Röm 8, 23), obwohl auch er anderseits ganz in Parallele zum „Sündenfleisch“ „Sündenleib“ genannt wird (Röm 6, 6: σῶμα τῆς ἁμαρτίας). Die gleichen Glieder, in denen nach 7, 23 „das Gesetz der Sünde“ ist, tragen nach 6, 13 den Adelsberuf „ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ“ zu sein¹. Wenn also Paulus von der σάρξ als einer Quelle, einem Sitz und Organ der Sünde spricht², kann er nicht die wesenhafte, sondern nur die empirische σάρξ meinen, nicht die σάρξ, wie sie ursprünglich aus Gottes Hand hervorging, sondern so, wie sie geschichtlich, nämlich durch Adams Fall geworden ist³. Das ist der einzige Weg, die Gedanken von Röm 7 mit denen von Röm 5 zu verbinden. Und es ist ein nahe- liegender Weg⁴. Feine hat einmal treffend geschrieben, daß Augu-

im wesentlichen mit demselben Resultat Feine, Theol. d. NT 263—266; Wendt 182 ff. Nach letzterem hat Paulus den „synthetischen“ (d. i. nicht begrifflich, sondern erfahrungsgemäß zur σαρξ beizufügenden) Genitiv ἁμαρτίας hier gesetzt um zu zeigen, nicht worin, sondern warum Christus der σαρξ ganz ähnlich geworden ist: „Daß Christus vollständig Kreatur gewesen ist, hat für Paulus und seine Erörterung ein Interesse nur, insofern die Kreatur, seinen bisherigen Ausführungen zufolge, regelmäßig sündig ist und einer Erlösung von der mit der Sünde verbundenen Verdammnis bedarf.“ P. 190; vgl. auch noch Sanday-Headlam 193 (gegen Holsten und Pfeleiderer). Sehr treffend auch Stevens 340: 'There can be no doubt that Paul held both that Christ possessed a real human body and that he was sinless. To him belonged the σαρξ; but not a σαρξ ἁμαρτίας (Rom. VIII. 3). Hence σαρξ is not necessarily sinful.'

¹) S. dazu auch Stevens 340; Prat II 82 ff.

²) Vgl. bes. Röm 7, 14: „ . . . σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν“; 7, 17 f.: „ . . . ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν, ἐν τῇ σαρκὶ μου, ἀγαθόν.“ 7, 23: „ . . . ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.“

³) Vgl. auch Feine, Ursprung der Sünde 793: „Die Menschheit ist erst durch Adam sündig geworden, die Sünde im Fleisch ist Akzidenz.“

⁴) In Röm 5, 12—21 selbst ist er durch die absolute Kausalität begründet, mit der bes. in v. 12 a und v. 19 a die Sünde von Adams παράπτωμα hergeleitet wird. Sogar die φθορά in der Schöpfung, ihr „Seufzen“ und „In-Wehen-Liegen“ ist ja nach Röm 8, 20 Folge der Sünde Adams (s. Sickenberger 213 f., Lagrange 208, Sanday-Headlam 208). Das zeigt doch deutlich, wie in allem, was Verderben ist, der Apostel sich die Ursünde als ursprünglichen Ausgangspunkt und

stin mit seiner Lehre vom status integritatis und status corruptionis den Apostel besser verstanden habe, als Holsten wolle¹.

Paulus fährt fort und sagt, daß „durch die Sünde der Tod“ kam (12 b: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος). Das Prädikat ist noch εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν; der θάνατος erscheint also, ganz so wie 12 a die ἁμαρτία und wie ebenfalls öfter bei Paulus², in der Personifikation eines in der Menschenwelt waltenden Herrschers. Der Tod, von welchem der Apostel spricht, ist der leibliche Tod, nicht der geistige. Wenn Kabisch³ den Versuch unternimmt, zu beweisen, „daß Paulus durchaus gar keine andere Bedeutung für θάνατος und ἀποθνήσκειν kennt, als physischer Tod und physisches Sterben“⁴, so führt das sicher zu Künsteleien und Gewalttätigkeiten der Exegese⁵. Es gibt bei Paulus, auch im Römerbrief, Stellen, in denen θάνατος die Bedeutung des physischen Todes schlechthin nicht haben kann⁶. Aber in Röm 5, 12 hat das Wort — das darf sicher gelten — seinen ursprünglichen, physischen Sinn behalten. Denn das geht nicht nur aus der bestimmten Beziehung der Stelle

durchgreifende erste Ursache denkt. Gegen diejenigen, welche hier im paulinischen Denken eine Antinomie stehen lassen, hat Juncker 45 treffend gesagt: „Was liegt der Wahrheit näher: zu jener einen großen Unwahrscheinlichkeit, . . . daß Paulus seine Vorstellung von der σὰρξ nirgends auf die theistische Schöpfungsvorstellung bezogen habe, noch die zweite hinzunehmen, daß er hinsichtlich eines so wichtigen Themas wie das vom Ursprung der Sünde, einander widersprechende Anschauungen vorgetragen habe, oder aber der Annahme beizupflichten, daß die von der σὰρξ handelnden Stellen sämtlich nach Röm 5 gedeutet, d. h. allein von der empirischen σὰρξ verstanden sein wollen?“

¹) Urspr. d. Sünde 793. — Über die σὰρξ-Lehre bei Paulus s. auch noch Benz 14 ff., ferner W. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre. Neutest. Abhandlungen XI, 1. 2., Münster 1924, 172 ff. Vgl. p. 200. „Da die „Welt“ nach paulinischer Auffassung erst durch die Sünde in physischem und ethischem Sinne mangelhaft geworden ist, so . . . müssen wir folgerichtig diese Auffassung auch bei der Sarx annehmen, so daß es sich im Grunde nicht um einen ursprünglichen, sondern um einen geschichtlich gewordenen Dualismus handelt, der letzten Endes nicht ontologischer, sondern ethischer Natur ist.“ Vgl. auch Stevens 339: 'In Rm VII 7 sq. Paul is not speaking of the origin of sin, but of its empirical relation to the flesh. . . . In passages where Paul's thought of the σὰρξ transcends its physical meaning, the contrast between it and spirit is seen to be primarily ethical rather than metaphysical.'

²) Vgl. Röm 5, 14; 6, 9; 1 Kor 15, 26; 15, 54 f.

³) P. 93 ff.

⁴) P. 109.

⁵) Vgl. bes., was er p. 100 ff. über Röm 7, 10 schreibt.

⁶) Z. B. Röm 1, 32; 7, 5; 7, 10; 2 Kor 2, 16; 7, 10.

auf Gn 2, 17; 3, 19¹ und aus den zeitgenössischen Anschauungen des Judentums hervor, die wir oben untersuchten², sondern ist auch angesichts des paulinischen Textes selbst die einzig mögliche Annahme. Kabisch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß unmittelbar vor unsrer Stelle (5. 6. 7. 8. 10) ἀποθνήσκειν und θάνατος als Ausdruck für die physische Auflösung, nämlich den Tod Christi gebraucht werden. Dann kann aber der Apostel auch zwei Verse später das Wort nicht anders gebrauchen wollen. Es wäre „doch absolut willkürlich, den beiden θάνατος, die gerade in Korrelation zueinander stehen, — durch den Tod wird der Tod besiegt —, eine verschiedene Bedeutung unterlegen zu wollen und zu sagen: das eine Mal heißt Tod wirklich Tod, im nächsten Vers aber heißt es nicht Tod, sondern geistige Zerrüttung, Unseligkeit und dergleichen“³. Noch klarer kann man aber aus c. 14 ersehen, daß Paulus in unserm Abschnitte von physischem Sterben redet. Die Vertreter der geistigen Deutung des θάνατος, so Klee⁴, W. Schmidt⁵, haben allerdings gerade aus diesem Verse ein Argument für ihre Ansicht zu gewinnen gesucht; sie konnten es aber nur, weil sie den Vers überhaupt mißverstanden⁶. Paulus will dort von Bekanntem auf Unbekanntes, von etwas allen Sichtbarem und Greifbarem auf die Tatsache einer dahinterliegenden unsichtbaren Wahrheit schließen. Das allen Sichtbare, das keines Beweises bedarf, weil es nur ein Teil der allgemeinen Erfahrungswahrheit ist, daß alle Menschen gestorben sind und sterben, ist, daß auch von Adam bis Moses der Tod herrschte, die daraus zu schließende Wahrheit: daß auch damals als Ursache des Todes eine Sünde vorhanden sein mußte, und zwar, da es nicht persönliche Schuld sein konnte (οὐκ ἀμαρτήσαντας), die Erbsünde. Hier kann die Herrschaft des Todes nur diejenige des physischen Sterbens sein, die allen bekannt ist, nicht die des geistigen, die niemand sieht⁶.

1) Vgl. H. A. W. Meyer 200; Sanday-Headlam 132; 'It is the sense of Gen. II 17; III 19, to which St. Paul is evidently alluding.'

2) S. auch schon Reiche I 367; Kabisch 95, Note.

3) Kabisch 94 f.; vgl. auch H. A. W. Meyer 201: „Hätte P. θάνατος in einem andern Sinne genommen, so hätte er, um verstanden zu werden, es notwendig bestimmt anzeigen müssen.“

4) P. 211.

5) P. 42.

6) Klee deutet den Ausdruck „μέχρι Μωϋσέως“ einschließlich „Moses“ — bis Christus und fragt: „Wie soll dieses vom leiblichen Tod verstanden eine Bedeutung haben? Hat denn dieser nicht auch noch nach Christus geherrscht?“ Schmidt wendet ähnlich ein: die Herrschaft des leiblichen Todes sei in der Zeit vor Moses nicht größer gewesen als nach Moses.

7) Vgl. dazu Toussaint 168: « Si, d'après ce texte, la mort a régné même sur ceux qui n'avaient point commis de péchés personnels, il

Die geistige Deutung des θάνατος hat sich immer hauptsächlich auf die Verse 17. 21 berufen. Hier werde der θάνατος der uns durch Christus erworbenen geistigen ζωή entgegengesetzt und müsse um des Vergleiches willen ebenfalls geistig verstanden werden¹. Allein dieses Argument setzt voraus, was es beweisen soll. Dem Apostel ist es in der ganzen Parallele nur darum zu tun, die von Christus ausgehende Fernwirkung durch eine andere, von Adam ausgehende Fernwirkung zu erläutern und es ist nun erst die Frage, ob er zu diesem Zwecke ein durch Adams Sünde verursachtes physisches oder psychisches Sterben aller als Unterlage und Illustration benützte. Wir haben oben durch vier schwerwiegende Gründe nachgewiesen, daß er vom leiblichen Tode redet. Der Gedanke ist als Veranschaulichung der Fernwirkung geeignet, und das genügt für die Parallele. Es ist, wie auch Sanday-Headlam betont haben², keineswegs nötig, daß die beiden Seiten der Parallele sich einander in restlos strengem Ebenmaß gegenüberstellen.

Sehr viele, vielleicht die meisten Exegeten, nehmen θάνατος in physischem Sinne, schließen aber zugleich eine geistige, ethische Bedeutung oder die Gesamtheit aller physischen und geistigen Übel in seinen Begriff ein³. Ich glaube, daß der Apostel alles das nicht

ne peut être question d'autre chose que de la mort corporelle.» Vgl. auch Sanday-Headlam 132 'Physical death . . . is clearly the sense of ver. 14.'

¹) So Oltramare, s. bei Godet, Kommentar I 250 f. Auch Stuart 208, der die physische Grundbedeutung als primären Sinn des θάνατος stehen läßt, sagt: 'A state of temporal death is not a direct and full antithesis to life.' Aus dem gleichen Grunde schließt Cornely, Ep. ad Rom. 278 die Bedeutung des ewigen Todes in den Begriff des θάνατος von Röm 5, 12 ein: „ . . . oppositio non esset satis accurata, si sola mors physica intelligeretur, quandoquidem vita per Christum allata . . . praeter vitam corporis a mortuis resuscitati aeternam gloriam complectitur.“ — Die rein geistige Deutung des θάνατος wird außer von Klee, Oltramare, W. Schmidt, der sie p. 42 ff. sehr ausführlich zu begründen sucht, auch von Otto vertreten (p. 328). In alter Zeit von Pelagius: „Nunc Apostolus mortem animae significat.“ (Migne, P. lat. 30, 394).

²) P. 133: 'It is not necessary that the two sides of the antithesis should exactly correspond.'

³) Eine solche erweiterte Deutung des θάνατος vertreten z. B. Origenes, welcher annimmt, daß das Wort hier primär „ohne Zweifel jenen Tod“ bezeichne, „de qua et propheta dicit quia «anima, quae peccat, ipsa morietur»,“ aber auch den leiblichen: „Quocumque enim illa incesserit, hanc necesse est subsequi, velut umbram corpus.“ (Migne, P. gr. 14, 1011); Primasius (Migne, P. lat. 68, 440: „mors tam corporis quam animae“), Bernardinus a Pic. (mors corporis et animae), Krieg (38: omne omnino mortis genus), Bengel: auch Tholuck (160: „alles Elend, das geistliche, wie das leibliche“), Rückert

ausgeschlossen hätte, daß er aber nun und hier nicht daran dachte, sondern einfach den Satz der Genesis und seiner jüdischen Schule herübernahm und als Grundlage seiner Parallele benützte: daß Adams Sünde den leiblichen Tod über alle Geschlechter brachte.

In 12 a b hat der Apostel das durch den einen Menschen verursachte Auftreten der beiden königlichen Mächte, der Sünde und des Todes, im Menschengeschlecht geschildert. Sie sind da und walten — aber wir erfahren noch nicht, bis zu welchem Grade sie ihre finstere Herrschaft ausdehnen. Nun läutet in 12 c Paulus jedem einzelnen des Geschlechts die Totenglocke, und das ist der inhaltliche Fortschritt von 12 b zu 12 c, wie auch B. Weiß richtig gesehen hat. Der Weg des Todes, von dem in 12 b nur gesagt wurde, daß er „überhaupt mit Adam in die Welt hineinkam“, ging bis zu allen Gliedern der Menschenwelt hindurch ¹(εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος ² διήλθεν).

Die Partikel καὶ οὕτως, durch die er die zweite Hälfte des Verses mit der ersten zusammenklammert, ist verschieden aufgefaßt worden. Es ist am natürlichsten, sie mit Pfeleiderer, B. Weiß, Cornely u. a. als eine Art Konsekutivpartikel (Tholuck: particula

(I 256: „Gesamtheit der physischen und vornehmlich geistigen Übel“), so auch Olshausen, de Wette, Umbreit, Philippi (208: „Der Tod in der umfangreichsten Bedeutung, d. i. gleichmäßig leiblicher, geistlicher, ewiger Tod“), Reithmayr (240: der leibliche Tod, „bildlich auch die geistige Erstorbenheit“), Maier, Aberle, Hofmann („alles Widerspiel des Lebens aus Gott“ Brief a. d. R. 184), ferner Stuart, Godet, Dole (518: 'Death . . . by metonymy gives name to the full penalty'), Schulte, Lipsius, Cornely, Stevens, Prat (I 305), Toussaint (169: « Il s'y ajoutait, comme corollaire, le fait d'être exclu du royaume messianique et de ne pas participer à ses joies et à ses triomphes »), Gutjahr. — Im Sinne des bloßen physischen Todes verstehen den Ausdruck Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Haymon v. Halberstadt, Abälard, Thomas v. Aquin, Dionysius Carth. (43: „Sicut omnes nati sunt sine originali iustitia, sic etiam immortalitate iustitiam illam concomitante privantur), Caietanus, Tolet, Pererius, Fritzsche, Reiche, v. Hengel, H. A. W. Meyer (200: „Der θάνατος ist der physische Tod, gedacht als Trennung der Seele vom Körper und Versetzung derselben in den Hades“), Beelen (150: „mortem physicam tantum . . .“), ferner noch: B. Weiß, Kabisch, Schaefer, Tennant (schwankend), Sunday-Headlam, Lietzmann, Sickenberger (189: „Verlust der als Auszeichnung verliehenen leiblichen Unsterblichkeit“) u. Bardenhewer 81.

¹) Vgl. Brief a. d. Römer 236. — Zu διήλθεν s. auch noch Aberle 461; Dietzsch 88; Toussaint 164, Note 3: « Le verbe exprime bien la diffusion à travers les membres de l'humanité. »

²) ὁ θάνατος in 12 c fehlt in DEFG, 62, vier altlat. Handschriften, fu usw. Augustinus las es ebenfalls nicht, denn er bekämpft die Pelagianer, die es als Subjekt zu διήλθεν ergänzten. Es ist aber überwiegend bezeugt (8 ABCKLP, vg, Orig. Chrysost. Theodoret usw.) und (gegen de Wette, Ewald, Zahn) als echt anzusehen.

consecutionis) zu fassen, die den bisher dargelegten Sachverhalt zusammenfaßt und daraus die Folgerung zieht (etwa = und demgemäß)¹. Bei dieser Annahme umschlingen und runden sich die einzelnen Gedanken des zwölften Verses sehr schön zu einem geschlossenen Ganzen: διὰ τῆς ἁμαρτίας (sc. τῆς δι' ἐνὸς ἀνθρώπου εἰσελεύσεως — 12 a) ὁ θάνατος sc. εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (12 b), das ist die Grundlage. Die Folge daraus ist: ὁ θάνατος εἰς πάντας διήλθεν (12 c) διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀπάντων (= ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον 12 d). Aus dem kausalen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod, der sich in dem einstigen gemeinsamen Auftreten dieser beiden Gewalten offenbarte (12 a b), wird geschlossen (καὶ οὕτως) daß die Sünde aller (12 d) — wir werden alsbald untersuchen, welche Sünde gemeint ist — zum Tod aller (12 c) führen mußte². Natürlich wirkt auch das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου durch die Aussage von 12 c hin noch nach. Der innerste Sinn der Parallele erfordert, daß dieser beherrschende Begriff in keinem Satze, der sich auf den Vergleich bezieht, verloren gehe³. Aber daß der Apostel über alles Dazwischenstehende hinweg das οὕτως eng nur auf ἐνὸς ἀνθρώπου beziehen wollte („und so“ nämlich „durch einen Menschen“)⁴, ist ganz unwahrscheinlich. Paulus hätte dann

¹) B. Weiß a. a. O. 236 f., Cornely, Ep. ad Rom. 278; Pfleiderer, Paulinismus² 52 f. — Diese Bedeutung hat die Partikel auch sonst bei Paulus, vgl. bes. Röm 11, 26; 1 Kor 14, 25, und in der Profanliteratur. S. Fr. Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache II 1. Leipzig 1852 s. v. οὕτως. Man kann also nicht, wie Aberle 460, einwenden, daß dann διὰ τοῦτο stehen müßte. — Ich fasse demnach die Beziehung des οὕτως etwas weiter als Maier, Beelen, Bisping, Simar, welche es bloß auf 12 c, d. i. auf das „kausale Verhältniß von Sünde und Tod, da die Sünde den Tod wirkt“ (Maier) zurückblicken lassen.

²) Gut Reithmayr 240: „Weil jener Eine, der allen Anfang ihres Daseins ist, durch die Sünde den Tod in die Menschheit hereingebracht, so ging dieser somit auch an alle über.“ Auch Tholuck⁵ 227: „Nachdem einmal eine solche durch das Sündigen bedingte Todesmacht in das Weltleben hereingetreten war, so konnte nun auch geschehen, was das Folgende sagt.“ Tennant 255: 'through the sin of one and through the causal connexion just asserted to exist between sin and death.' Vgl. im ganzen, mit kleineren Variationen ebenso: Pererius (II 593: Illud „et ita“ significat, quia mors erat poena peccati; hoc traducto ad posteros Adae, etiam illam ad eos permanasse necesse est), Schlünkes, Gutjahr; unter den Protestanten z. B. Fritzsche (rebus ita comparatis), de Wette, Baur, Meyer, Beck, Godet, Clemen, Richter.

³) Auch Richter 108 hat betont, daß man nicht bei der allgemeinen Idee eines Kausalzusammenhangs zwischen Sünde und Tod stehenbleiben dürfe, „weil der Nerv des Gedankens in diesem Abschnitt die Übertragung der Wirkung von einem Einzelnen auf die Gesamtheit ist.“

⁴) So schon nach Abälard (Migne, P. lat. 178, 861: videlicet ab Adam incipiendo); vgl. Tolet (234: idest ad hunc etiam modum, nempe per huius unius hominis peccatum), Bengel, Hofmann, Patrizi (28: eadem

wohl das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου hier wiederholt oder wenigstens ein kräftigeres Wort geschrieben (vgl. Tit 2, 3 ὡσαύτως).

Die Universalität des Todes begründet Paulus mit der Universalität der Sünde: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Als wir die Geschichte der Auslegung unsres Abschnittes entwickelten, haben sich uns die Probleme dargestellt, die sich um dieses Sätzchen, die 'crux of the difficult passage'¹ sammeln. Ist das ἐφ' ᾧ relativisch zu verstehen oder konjunkional? Wenn man es als Relativpronomen nimmt: darf man es mit Ambrosiaster, Augustinus und der einstimmigen mittelalterlichen Exegese auf das ferne ἐνὸς ἀνθρώπου zurückblicken lassen und in dem Satze formell den Gedanken ausgesprochen finden, daß in Adam alle Glieder des Geschlechts gesündigt haben — oder kann man es mit einer Schule der neueren protestantischen Auslegung (— ebenfalls als maskulinisches Relativpronomen —) auf θάνατος beziehen, auf den hin — oder auf Grund dessen — oder bei dessen Vorhandensein alle gesündigt haben oder (als neutrisches Relativum) auf den ganzen vorhergehenden Satz (= unter welchen Umständen alle sündigten)? Faßt man aber das ἐφ' ᾧ als kausale Konjunktion auf, ist es dann nötig, den meisten der neuern akatholischen Exegeten folgend den Satz von den persönlichen Sünden der Einzelnen zu erklären? Ist man gezwungen, zu sagen, daß Paulus keine andre Sünde kennt als persönliches Sündetun, keine andre Sündenstrafe als die für die persönlich begangene, durch Adams Fall höchstens (durch notwendigen Sündenhang, erste Veranlassung des Strafurteils) mitverschuldete Sünde? Muß man also die traditionelle Auslegung von einem Sündigen aller im Vater des Geschlechts förmlich und inhaltlich fallen lassen und diese einzige Stelle, welche die Theologen für den biblischen Existenzbeweis der Erbsünde führen, aus der Dogmatik streichen? Oder empfängt die traditionelle Auslegung, nachdem sie ihre grammatische Stütze auf das augustinisch verstandene ἐφ' ᾧ verloren hat, trotzdem noch ihr tiefes Recht aus einer zweiten, dauerhafteren, auch nach dem Wegfall der augustinischen Form bleibenden Grundlage, nämlich aus dem Nerv der Parallele und aus dem Zusammenklang, in dem der 12. Vers mit den Aussagen der folgenden sieben Verse steht, die sich noch alle mit seinem Gedanken beschäftigen? Kurz: spricht nicht der Kontext dennoch für die Tradition und die Dogmatik?

Zunächst dürfte es, obwohl in neuester Zeit wieder Zahn sehr

illa ipsa unius hominis efficacia, proinde eodem illo actu), bes. auch Dietzsch, der in dem καὶ οὕτως „den Schlüssel zum Verständnis der Stelle“ sieht (p. 33), Böhmer, auch Schaefer (dieser zugleich auf διὰ τῆς ἁμαρτίας, also = durch einen Menschen und durch die Sünde), Zahn.

¹) Sanday-Headlam 134.

bestimmt das Gegenteil behauptet hat¹, ein unanfechtbarer Satz der philologischen Exegese von Röm 5, 12 d sein, daß das ἐφ' ᾧ nicht relativisch, sondern konjunkional, näherhin als eine Attraktion aus ἐπὶ τούτῳ ὅτι (= wegen dessen, daß; auf Grund der Tatsache, daß; deswegen, weil) zu verstehen ist. Das gilt vor allem gegen die augustinische Deutung des Ausdrucks. Die eherne Konsequenz, mit der sich die Exegese von dem Augenblick an, wo sie wieder eine sprachlichere Methode einschlug, mehr und mehr und zuletzt ganz von ihr entfernte, konnte uns schon allein ein Beweis sein, daß Augustins philologische Position sehr schwach sein müsse. In der Tat mag das ἐνὸς ἀνθρώπου noch so sehr an einem beherrschenden Punkte des Satzes stehen, so ist es doch unmöglich, das ᾧ über drei Zwischengedanken und zwei maskulinische Substantive (κόσμον, θάνατος) weg, von denen ihm das eine (θάνατος in 12 c) ziemlich nahe steht, bis zu jenem fernen Begriff zurückblicken zu lassen. Selbst wenn man annehmen wollte, daß in dem οὕτως das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου mit betontem Nachdruck wiederaufgenommen würde² — wir fanden aber, daß sich καὶ οὕτως auf mehr bezieht —, so geschähe das doch nur rein gedanklich und daher nicht so, daß es eine grammatische Brücke zu schlagen vermöchte zwischen einem Relativpronomen und einem um zwei oder drei Zeilen vorausstehenden Substantiv. Hätte Paulus so aufgefaßt werden wollen, wie ihn Augustinus auffaßte, so hätte er unbedingt den εἰς ἄνθρωπος in 12 c als den Terminus der Beziehung des ᾧ nochmals formell setzen müssen³. Aber — das ist eine zweite Schwierigkeit, die allerdings für Augustinus in seinem lateinischen Text nicht bestand — er hätte auch nicht ἐφ' ᾧ schreiben dürfen. Man mag noch so sehr zugeben, daß ἐπὶ mit Dativ im Griechischen häufig in einem Sinne gebraucht wird, der deutschem „in“ entspricht⁴, so doch

¹) P. 265: Es ist „auf jede Auflösung der vermeintlichen Attraktion zu verzichten, und ἐφ' ᾧ vielmehr rein relativisch zu verstehen.“

²) So sucht z. B. Aberle 464 die Schwierigkeit zu lösen. Er sagt, daß „das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου durch οὕτως wiederholt und somit dem Relativsatz nahe genug gerückt“ sei. Vgl. auch Schaefer 178: „Weil . . . mit dem οὕτως auch und zuerst die Worte δι' ἐνὸς ἀνθρώπου wieder aufgenommen sind, und zwar als der Gedanke, um den sich die ganze Entwicklung hier bewegt, so kann ihre entfernte Stellung von ἐφ' ᾧ nicht hindern, dieses mit εἰς ἄνθρωπος zu verbinden.“

³) Etwa so, wie Fritzsche I 304 meint: „καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ ἁμαρτία καὶ ὁ θάνατος διήλθεν ἐξ ἐκείνου, ἐφ' ᾧ. . .“.

⁴) Vgl. z. B. ἐπὶ δόμασιν ἔλκειν ζῶαν, im Hause (Eur. Phön. 1534), κληρούχους ἐπὶ τῇ χώρῃ λείπουσι, im Lande (Herod. 5, 77), so auch in Ausdrücken wie γίνεσθαι ἐπὶ τινι in jemand's Hände fallen, εἶναι ἐπὶ τινι in jemand's Gewalt sein. S. Passow s. v. ἐπὶ. Auch im NT z. B. Mk 6, 25: ἐπὶ πιάκῃ in disco; Eph 1, 10: ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς in caelis, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι in solitudinibus errantes.

niemals in einem so zugespitzt kollektiven, implikativen Sinne, wie es hier wäre. Der Apostel hätte hier ἐν ᾧ schreiben müssen geradeso, wie er seine berühmte Formel „ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“ bildete und 1 Kor 15, 22 sagt, daß alle „ἐν Ἀδὰμ ἀποθνήσχουσιν“¹.

Aber auch die neuern Versuche relativischer Deutung sind nicht haltbar. Schon Reiche, Fritzsche, später H. A. W. Meyer, B. Weiß, Clemen, Cornely, Kühl haben sie zurückgewiesen. Bei der begrifflichen Biegsamkeit, die der griechischen Präposition ἐπὶ eigen ist, mag man selbst die sprachliche Möglichkeit der einen oder andern dieser Deutungen zugeben². In das Gefüge des paulinischen Satzes gestellt aber ergeben sie einen bald unrichtigen, bald wenigstens „subtilen“, harten Gedanken. Was soll es besagen, daß alle „auf den Tod hin“ sündigten? Wenn der Apostel damit den Gedanken verbinden wollte, daß seit Adams Fall alles Sündetun auf den Tod hin geschieht, d. i. daß nunmehr der Tod die (unbeabsichtigte) Folge des persönlichen Sündetuns ist, so hätte er sich kaum dunkler ausdrücken können. Sachlich kommt diese Erklärung derjenigen von der doppelten Verursachung des Todes gleich, die wir gleich unten behandeln werden. Im Grunde ist es nach ihr „vom Sündigen der Einzelnen aus zum Tod gekommen“, während es, wie Luthardt betont, geradezu der Kern der bisherigen Aussage ist, daß es „von Adam aus, welcher den Tod in die Welt brachte, nicht vom Sündigen der Einzelnen aus zum Tode gekommen ist“³.

¹) Vgl. Clemen, Lehre von der Sünde 53, welcher zugibt, daß an sich diese Anschauung Paulus vielleicht zuzutragen wäre (er verweist auf Hebr 7, 10), dann aber betont, daß im vorliegenden Fall eine solche Erklärung dennoch ganz unmöglich sei, „nicht nur, weil διὰ τοῦ ἀνθρώπου viel zu fern steht, sondern weil das nun einmal nicht: in welchem heißt.“ Gegen die Gleichstellung ἐπὶ — ἐν siehe auch schon Reiche I 3-6: „Es hätte zunächst notwendig ἐν ᾧ heißen müssen, denn wenn gleich sonst wohl dieselben oder ähnliche Beziehungen durch ἐν oder ἐπὶ ausgedrückt werden, so kann doch ἀναγρῆναι ἐπὶ τῷ nicht heißen: in einem Andern sündigen.“ Vgl. auch Fritzsche I 304; Maier 179; Cornely, Ep. ad Rom. 281 u. v. a. Aberle 464 und Schaefer 180 haben übrigens, wie wir schon in der Geschichte der Auslegung feststellten, dem Rechnung getragen und ἐπὶ kausal genommen (wegen dessen).

²) So erscheint z. B. der Einwand, den Maier 179, Baur, Paulus I 203 gegen die Deutung des ἐφ' ᾧ als „auf welchen hin“ machen: es müßte εἰς ὃν, πρὸς ὃν heißen, für sich allein nicht maßgebend; denn das Lexikon zeigt, daß ἐπὶ mit Dat. sehr häufig vom Zwecke gebraucht wird, auf das ein Handeln abzielt. Man sagt z. B. τοῖς τὴν ἐπὶ τῷ νεκρῷ, ἵνα ἐπὶ τῷ πατρὶ, Herodot sagt (1, 60): ἐπὶ τῇ κατόδῳ μηχανᾶσθαι τὴν etwas behufs der Rückkehr veranstalten. Zahlreiche Beispiele bei Passow a. a. O.

³) P. 455. Vgl. schon Hofmann, Brief an d. Römer 188: Diese Erklärung vertrage sich nicht mit dem Zusammenhang, „in welchem

Den Gedanken, welchen Hofmann, Dietzsch, Volkmar, Zahn in dem $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ πάντας ἡμαρτον fanden, hätte Paulus, wie Meyer mit Recht gesagt hat, durch ὅς παρῆν πρὶν . . . oder πρὸ τοῦ . . . oder wenigstens durch $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ ἥδη παρόντι ausgedrückt¹. Clemen hat gegen diese Erklärung außerdem noch eingewendet, daß nach ihr das Sätzchen einen Gedanken enthalten würde, „der nach dem vorangehenden, wie man dasselbe dann versteht, selbstverständlich und im vorliegenden Zusammenhang überhaupt überflüssig wäre“². Man wird, wie dem auch sei, stets, wenn man die gewundenen Erklärungen dieser Exegeten zu unsrer Stelle studiert, den Eindruck Meyers teilen, daß sie „verunglückte Künsteleien“³ sind.

Was aber besonders entscheidend gegen jede Art der relativen Deutung und für die konjunktionale Erklärung spricht, das ist ein positives Argument, nämlich der sonstige Gebrauch des Ausdrucks. Dieses $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$, dessen Beziehung auf ein Substantiv nach allen Seiten hin so viel Schwierigkeiten schafft, hat nicht bloß bei den Profanschriftstellern, sondern auch bei Paulus selbst Parallelen, in denen es klar und unzweifelhaft konjunkional verwendet wird. Die gewöhnliche und sehr häufige konjunktionale Bedeutung von $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ (= $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}\tau\epsilon$) ist: „unter der Bedingung, daß“⁴. Das ist das Wahre an Rothes Erklärung⁵. Allein, wo es in diesem Sinne gebraucht wird, zieht es den Indikativ des Futurs oder den Infinitiv nach sich, und Rothe hat kein Beispiel anzuführen vermocht, in welchem es mit einem andern Tempus und Modus gebraucht wird und sich doch jene Bedeutung ohne Vergewaltigung des Gedankens

der Tod wie die Sünde als etwas hingestellt wird, das ein für allemal in der Welt ist.“ Gegen diese relativen Deutungen hat Philippi 209 ferner den m. E. zutreffenden Einwand erhoben, daß sie dem $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ π. ἡ. den Charakter einer beiläufigen Bemerkung geben. Der ganze Gedanken- und Satzbau führe aber dazu, es an Bedeutung den übrigen drei Satzgliedern gleichzuordnen und in ihm den Grund angegeben zu finden, warum der Tod ausnahmslos zu allen Menschen gelangt sei. Vgl. auch Kühl 180.

1) P. 206, Note. Vgl. auch Ernesti 190; Godet, Comment. I 254.

2) Lehre v. d. Sünde 54.

3) A. a. O. Vgl. gegen Zahn noch bes. Kühl 180. Er macht mit Recht geltend, daß bei dessen Auffassung der Satz 12 d. unvorbereitet, überraschend, ja störend auftritt und allem Sprachgefühl zuwider der ganze Ton auf das $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ gelegt wird. „Und wenn in der Folgezeit alle Menschen sündigten, so geschah es unter den durch $\epsilon\varphi' \tilde{\omega}$ angezeigten Verhältnissen.“

4) Beispiele für diesen Gebrauch führt in großer Anzahl Kühner an. S. Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Erster Band³, Hannover u. Leipzig 1904, 505. S. auch Zahn 264, Note 32.

5) S. oben S. 200.

durchführen ließe¹. Mit Recht bemerkt daher auch Zahn, daß „durch den Aorist ἤμαρτον, statt dessen ἀμαρτήσουσιν oder μέλλουσιν (auch ἐμέλλον· ἀμαρτάνειν stehen müßte, jede Vergleichbarkeit mit dem sehr gebräuchlichen ἐφ' ᾧ oder ἐφ' ᾧτε c. ind. fut. oder infin. = ἐπὶ τούτῳ ἵνα oder ἐπὶ τούτῳ ὥστε ausgeschlossen“ ist². Allein das ἐφ' ᾧ wird nicht selten auch noch in einem anderen Sinne gebraucht. Aus der lokalen Grundbedeutung der Präposition ἐπὶ („auf“ etwas sitzen, stehen) entwickelt sich ganz organisch eine kausale („auf“ etwas gründen), und wie in vielen adverbialen Redensarten wie z. B. ἐπ' ἀξιώσει (wegen seines Ansehens)³, ἐπ' εὐνοίᾳ (aus Wohlwollen), ἐπ' ἐχθρῷ (aus Feindschaft)⁴, ἐπ' οὐδενί (ohne allen Grund)⁵, ἐπ' αὐτῷ τούτῳ eben deshalb⁶, ἐπὶ τούτῳ deshalb⁷, so findet sich diese Bedeutung auch besonders angewendet in den beiden Attraktionen ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι und dem noch häufigeren ἐφ' οἷς = ἐπὶ τούτοις ὅτι = auf Grund dessen, daß: deshalb weil⁸. Ein griechischer Grammatiker späterer Jahrhunderte, Thomas Magister (um 1300), der zu seiner Ἐκλογὴ ὀνομάτων καὶ ρημάτων Ἀττικῶν alte Grammatiker und Lexikographen verglich, stellte daher geradezu den Satz auf, daß ἐφ' ᾧ auf die Vergangenheit bezogen = διότι sei, und belegt ihn mit einem Beispiel aus den Briefen des Synesius († um 410)⁹. Ebenso schreibt Favorinus, der sein Lexikon ebenfalls aus alten Lexikographen zusammenstellte: „Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοί, οἷον ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω, καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς, κολασθήσῃ“¹⁰. Paulus selbst gebraucht ἐφ' ᾧ außerhalb unsrer Stelle noch zweimal (in 2 Kor 5, 4; Phil 3, 12) und beide

¹) Vgl. p. 18 ff.

²) A. a. O.

³) Thuk. II, 65 (Bibl. Teubn. ed Boehme I 132).

⁴) Dem. öfter z. B. Περὶ τ. στεφ. (Bibl. Teubn. ed. Blass I 326).

⁵) Dem. a. a. O. II 95.

⁶) Dem. a. a. O. II 113.

⁷) Xenoph. Mem. I, 2, 61 (Bibl. Teubn. ed. Gilbert I 18).

⁸) Vgl. Dem. K. Μειδίου (a. a. O. II 60): „... ἐφ' ᾧ τῶν πεπραγμένων οὐ δίκαιος ὢν ἀπολωλέναι φανήσεται.“ Diod. Sic. 19, 98 (Bibl. Teubn. ed. Fischer V 153). „... ἐφ' ᾧ δὴ συνήθως οἱ περιοικοῦντες βάρβαροι τὸ μὲν μείζον καλοῦσι ταῦρον, τὸ δὲ ἑλασσον μόσχον.“ Theophil. ad Autol. II, 29 (Migne, P. gr. 6, 1097). „... ὁ Σατανᾶς . . . , ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτοῦς, φθόνῳ φροῦμενος . . .“. Über ἐφ' οἷς in diesem konjunkionalen Sinne s. Beispiele bei H. A. W. Meyer 205 u. Zahn 264, Note 32.

⁹) S. Thomae Magistri sive Theoduli Monachi. Ecloga vocum Atticarum. Ex recensione et cum prolegomenis Friderici Ritschlii. Halle 1832, 129: „Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι εἰς παρῳχημένον. Συνέσιος ἐν ἐπιστολῇ· ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν.“

¹⁰) Λεξικὸν Βαρῖνον Φαβωρίνου (Dictionarium Varini Phavorini). Basel 1538, 813.

Male ohne Zweifel im Sinne einer kausalen Konjunktion¹. Der Schluß ist von hier aus soviel wie zwingend: Wenn sich der konjunktionale Sinn des ἐφ' ᾧ (= ἐφ' οὗ) als ein der Gräzität ge-
läufiger erweisen läßt und der Apostel selbst an wenigstens zwei Stellen seines kurzen schriftstellerischen Werkes ihn sicher anwendet, so muß man es auch an der dritten Stelle um so mehr in ganz gleicher Weise verstehen, je mehr es der relativen Deutung schwer wird, ein grammatisch und sachlich geeignetes Beziehungswort zu dem ᾧ zu finden. Zahn, der den „klassischen“ Gebrauch des ἐφ' ᾧ im Sinne einer kausalen Konjunktion zugibt und ihn auch bei Paulus in Phil 3, 12 für sicher ansieht², lehnt die konjunktionale Erklärung von Röm 5, 12 d dennoch wegen eines rein sachlichen Grundes ab. „Dadurch würde in unversöhnlichem Widerspruch mit den vorangehenden Hauptaussagen wie auch den folgenden Ausführungen das persönliche Sündigen aller für Grund und Ursache ihres Sterbens ausgegeben“³. Das gilt gegen jede individualistische Auslegung von 12 d, gegen die konjunktionale Deutung nur dann, wenn der individualistische Gesichtspunkt wirklich notwendig mit ihr verbunden wäre. Es ist ein kleines Stück Sophistik darin, wenn Zahn gegen die von uns sogenannte „kollektivistische“ Erklärung von Röm 5, 12 d den Einwand erheben will, daß auch das von dieser Theorie angenommene Mitbeteiligtsein aller an Adams Schuld die vom Apostel betonte Alleinursächlichkeit Adams am Tode aufhebe, also in etwa einen individuellen Zug hereintrage und den Grundgedanken des δι' ἐνὸς ἀνθρώπου zerstöre. Es wäre, so meint er, nicht mehr ein Mensch im Gegensatz zu vielen oder allen Menschen, sondern die in Adam sei es ideell repräsentierte, sei es keimartig, aber tatsächlich beschlossene Menschheit, der Mensch im Sinne eines Gattungsbegriffs . . ., durch dessen sündige Tat die Weltherrschaft des Todes begründet worden wäre⁴. Allein wenn Adam als der Repräsentant der Menschheit, als

¹) 2 Kor 5, 4: „σπένδζομεν βυροῦμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι (vg. eo quod nolimus expoliari); Phil 3, 12: „διόκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ἐπὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ (vg. in quo et comprehensus sum. . . da ich auch von Christus Jesus erreicht worden bin). Diese Bedeutung hat ἐφ' ᾧ, wie ich glaube, auch in Phil 4, 10: . . . ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἡκαρεῖσθε δέ (vg. sicut . . . da ihr ja (immer) darum besorgt, gewesen sind, aber ihr hattet keine Gelegenheit). In Röm 8, 3 verwendet Paulus in gleichem Sinne ἐν ᾧ — vg. in quo — „auf Grund des Umstandes, daß es . . . schwach war“ (Sickenberger), «parce qu'elle était sans force . . .» (Lagrange), Zahn gegen Sanday-Headlam ('in which'), Lietzmann („worin“).

²) P. 264, Note 32.

³) P. 264.

⁴) P. 265. Zahn hat diesen Gedanken von Hofmann, welcher (Schriftbeweis I 528) ähnlich sagt: „Auch dann, wenn ein in Adam

ihr geschlechtliches und verantwortliches Haupt, sündigt und durch seine Sünde, weil in ihm alle eingeschlossen sind, alle in den Tod stürzt, so kann ihn der Apostel recht wohl auch in seiner Person¹ als die Ursache an den Anfang der Todesentwicklung stellen und ihn dem andern Einen parallel setzen, „in dessen Leben wir gerettet wurden“ (Röm 5, 10), mit dem wir „mitgekreuzigt wurden, damit der Sündenleib abgetan werde“ (Röm 6, 6), in dem wir Gottes Gerechtigkeit werden, weil seine Erlösungstat aller Menschensünde Erlösung ist (vgl. 2 Kor 5, 21: τὸν ἡμῶν ᾧ ᾠοντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποιήσαν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ). Man wird gut tun, die Ursächlichkeit der Adamsünde hinsichtlich des allgemeinen Todesloses gegen alle individualistische Zerbröckelung immer klar herauszustellen und zu schützen, aber auch sie nicht zu übertreiben und zu pressen.

„Die paulinische Sprache einerseits, die Grammatik andererseits, und außerdem der allgemeine Eindruck, den dieser Ausdruck angesichts seiner Stellung im Text auf unser sprachliches Gefühl macht, zwingen uns, ἐφ' ὃ im konjunkionalen Sinne zu nehmen“, so können wir mit Menegoz² den Ertrag unsrer philologischen Untersuchung zusammenfassen. 'Εφ' ὃ heißt: „auf Grund der Tatsache, daß“, „weil“, es ist eine Konjunktion, die den Grund angibt, und kann auch in unserem Zusammenhang nichts andres bedeuten. —

Eine ebenso feststehende Tatsache und die zweite philologische Voraussetzung jeder Erklärung von Röm 5, 12 ist der aktive Sinn des ἡμαρτοῦ. Der Weg, den Flatt u. a. betreten haben, um die Stelle von einer „habituellen“ Sünde, Erbsünde, zu erklären, nämlich die Annahme eines habituellen, passiven Sinnes des ἡμαρτοῦ ist sprachlich unmöglich. Das Lexikon weist aus, daß ἁμαρτασθαι stets nur im Sinne von „Fehlen, Sünde tun“ gebraucht wird, nie in dem von „Sündigwerden“. In v. 19 gebraucht Paulus zur Bezeichnung dieses letzteren Sinnes die Umschreibung: ἁμαρτολὸν κατεστῆσθαι. Mit Recht nennt daher H. A. W. Meyer solche Deutungen „sprachwidrige Willkür“³.

geschehenes Sündigen aller Einzelnen wirklich ausgesagt wäre, . . . bliebe es ein Selbstwiderspruch des Apostels, daß er zuerst den Tod auf die Weise zu allen Menschen hindurchgekommen sein läßt, daß derselbe durch des Einen Sünde einmal in die Welt gekommen war, während er hernach ihr eigenes, wenn auch in Adam geschehenes Sündigen als den Grund bezeichnet, warum er zu ihnen hindurchgekommen ist.“

¹) Nämlich als den Träger der persönlichen Verantwortung jener Sünde.

²) P. 63, Note.

³) P. 204. Vgl. Ernesti 199: „Darin sind alle kompetenten Interpreten einig, daß ἡμαρτοῦ nicht bedeuten kann: sündhaft geworden sind, oder sündhaft waren, oder gar: die Strafe der Sünde

Unsre Untersuchung steht vor der letzten und für die dogmatische Auffassung der ganzen Stelle entscheidenden Frage: Ist das Sündigen aller ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$), mit dem hier Paulus den Tod aller begründet ($\acute{\epsilon}\varphi' \acute{\omicron}$), die individuelle Sünde aller, oder ist es die kollektive Sünde aller im Vater des Geschlechts, mit andern Worten, bezieht sich das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ auf jene Allgemeinheit der aktuellen Sünde, die er 1, 18—3, 20 sowohl für die Heiden wie für die Juden so ergreifend geschildert und die er 3, 23 mit den ganz gleichen Worten wie hier bezeichnet hatte: „alle sündigten“, oder will der Apostel sagen, daß der Tod deswegen auf alle überging, weil alle dereinst in der adamitischen Sünde einmal und insgesamt gesündigt hatten.

Für die individualistische Auslegung von 12 d spricht der nackte, rein für sich und bloß sprachlich betrachtete Wortlaut des Sätzchens. Das mag man zugeben, und darin liegt die Wurzel des weitverbreiteten Einflusses, den diese Erklärung in der protestantischen Exegese hat. Es stärkt die Position der traditionellen Auslegung um gar nichts, wenn man sich über ihre Schwierigkeiten hinwegblendet und nicht offen die Linie eingesteht, wo der Ausdruck des Apostels hinter der wünschenswerten Klarheit zurückblieb. So wie sich das $\acute{\epsilon}\varphi' \acute{\omicron} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ liest, wäre es zunächst sicher am glatteiten, es wie das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ in 3, 23 von den persönlichen Sünden zu verstehen, und es ist ohne Zweifel der ernsteste — allerdings, wie wir alsbald sehen werden, nicht ein entscheidender und unabweisbarer — Einwand gegen die kollektivistische Erklärung, daß in dem Gedanken, den sie in der Stelle sucht, das „in Adam“ ein viel zu wesentlicher Begriff sei, als daß der Apostel ihn hätte einfach verschweigen und dem ergänzenden Denken des Lesers überlassen dürfen. 'If St. Paul had meant this, why did he not say so? The insertion of $\epsilon\upsilon \text{ } \Lambda\delta\acute{\alpha}\mu$ would have removed all ambiguity¹.'

duldeten, sondern nichts andres als faktisch sündigten.“ Ménégos 63, Note sagt gut: « Avec cette interprétation, le raisonnement de l'Apôtre est maintenu, et l'idée est bien paulinienne; mais on fait violence à la grammaire, et cela d'une manière parfaitement arbitraire, sans pouvoir appuyer ce procédé d'un seul exemple. » Vgl. auch noch Sabatier 9.

¹) Sanday-Headlam 134; vgl. Bruston 36 f. sehr scharf: « Comment qualifier une telle exégèse? Qu'est-ce qui aurait empêché l'apôtre d'ajouter les mots en Adam, si telle eût été sa pensée? » Auch nach Clemen, Lehre v. d. Sünde 55 ist es „offenbar in jedem Falle sehr kühn, dasjenige beliebig hinzuzudenken, was dem Gedanken erst seine wesentliche Besonderheit gibt.“ Vgl. auch Feine, Ursprung der Sünde 784. Beck 414 bezeichnet den Gedanken eines „in Adam Sündigens“ als „pure Erfindung, nicht Ergänzung“, und nach Zahn 265 „konnte dieser mysteriöse Gedanke, wenn auf diesen das Urteil, daß alle Men-

Sobald man aber den Versuch unternimmt, diese Erklärung von $\rho\epsilon\delta$ mit den wirklichen Verhältnissen des menschlichen Lebens, namentlich mit den übrigen Aussagen des Apostels über Sünde und Tod und mit dem Grundsinn und dem Grundzweck der Parallele in Beziehung zu setzen, stößt man auf Schwierigkeiten, die ungleich größer sind als jene einzige der traditionellen Auslegung¹, und die um der innersten Absicht der Parallele willen unüberwindlich sind. Das gilt nicht bloß für die rein individualistische, rationalistische Erklärung, sondern ebenso auch für die Auslegung von der doppelten Kausalität. In der Geschichte der Exegese hat diese Tatsache dadurch einen greifbaren Ausdruck gefunden, daß in der neuesten Auslegung der Einfluß derjenigen Exegeten zuzunehmen scheint, welche das Sätzchen antinomistisch deuten d. i. annehmen, daß hier Paulus einen Gedanken aufgenommen habe, der den übrigen Gedankenkreis stört. Aber er stört ihn nicht bloß, sondern — solange die Exegese ihrer eigenen Annahme treu bleibt und nicht in die Erklärung von einer zweifachen Verursachung hinüberschwenkt — er zerstört ihn auch, und darin liegt die unbedingte Widerlegung dieser Antinomie ebenso wie auch zugleich der rein individualistischen Auslegung des Vergliedes. Man muß bedenken, daß Paulus den in dem $\delta\tau' \epsilon\nu\omicron\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omicron\pi\omicron\upsilon$ ausgesprochenen Gedanken nicht bloß einfachhin erwähnt, sondern zum Fundament eines Ver-

schen gestündigt haben, gegründet werden sollte, nicht unausgesprochen bleiben. Vgl. auch noch neben andern Kühl 179.

¹) Röm 9, 11, das Zahn 265 ferner noch einwendet, beweist nicht, daß für Paulus der Gedanke einer kollektiven Sünde aller in Adam unvollziehbar gewesen wäre. Der Apostel sagt hier nur, „daß die göttliche Verfügung rücksichtlich des Jakob und Esau ebensowenig [se. wie von einem Unterschied in der Geburt] von $\epsilon\phi\omicron\alpha$ abhängig sei, da sie ja früher ausgesprochen wurde, als bei ihnen eine sittliche Tätigkeit nur möglich war.“ So treffend schon Maier 301 f. Vgl. auch Cornely, Ep. ad. Rom. 488: „... quia minoris assumptio aut maioris reiectio neque origini neque meritis alterutrius debeatur.“ Sickenberger 221 f.: „Damit ist die Vorstellung ferngehalten, als sei die Bestimmung der menschlichen Schicksale durch Gott abhängig von dem vollendeten guten oder bösen Tun der Menschen.“ So auch Sanday-Headlam 245. Es ist also die Absicht Pauli zu beweisen, daß das verschiedene Maß von Huld, mit der Gott den beiden Söhnen Isaaks das Schicksal zuteilte, nicht in einem verschiedenen Maß ihres persönlichen Verdienstes den Grund hat. Was er also für die Zeit vor ihrer Geburt ausschließt, das ist das rein individuelle (gute oder böse) Handeln, worin sich die Menschen unterscheiden, nicht aber ein kollektives Sündigen aller in Adam, das hier gar nicht in seinem Gesichtskreis liegt, weil darin alle Menschen gleich sind. Daher auch Lipsius 160 gut: „Erfolgte die Auswahl noch vor der Geburt, so ist vollends klar, daß der Grund hiefür nicht in ihren persönlichen Eigenschaften gelegen haben kann.“

gleiches und damit zum Kern und Stern und zum innersten Pulsschlag des ganzen Abschnitts erhebt. Nun ist es entweder paulinische Ansicht, daß alles Sterben wirklich durch den Fall des Einen verursacht ist (vgl. bes. v. 15; v. 17), wie alle ζωή von Christus stammt, und dann hat der Vergleich Sinn und Kraft. Oder es ist anderseits oder ebenfalls paulinische Ansicht, daß der Tod den freien, verantwortlichen Sünden der Einzelnen entstammt — und dann ist es überhaupt nicht mehr verständlich, wie er den Vergleich wählen konnte. Es ist doch an sich schon eine ganz und gar unwahrscheinliche Annahme, daß der Apostel in einer so einschneidenden Frage, wie es die nach dem Ursprung von Sünde und Tod ist, seine Gedanken nicht zu Ende gedacht und zum Ausgleich gebracht, sondern disparate, einander bekämpfende Ansichten in sich vereinigt habe. Aber gesetzt den Fall, daß man das zugeben wollte, so kann man dem Apostel doch nie und nimmer zumuten, daß er zuerst einen Vergleich beginnt, der sich bestimmt auf die Verursachung des Todes durch den Einen gründet, daß er dann im gleichen Atemzuge einen andern Gedanken einträgt, der aus der Linie jenes ersten Gedankens nicht bloß hinausfällt, sondern ihn schon durch seine allernächsten Konsequenzen, ja durch sich selbst zersetzt, aufhebt und den ganzen Vergleich untauglich macht — und daß er dann doch wieder die Parallele fortführt und, ohne noch weiter eine Spur jener disparaten Idee zu zeigen, in noch stärkeren Ausdrücken als bisher die Verursachung des Todes (v. 15. 17) und der Sündhaftigkeit (v. 19) durch Adam darstellt¹. Die Anschauung, daß alle wegen des Einen Menschen sterben, ist dem Apostel so sehr etwas Feststehendes, Bekanntes und so wenig etwas Schwankendes, durch gegenteilig gerichtete Gedankengänge Erschüttertes, daß er sie wie eine allseits anerkannte Voraussetzung behandelt, durch die sich weniger Bekanntes erklären, beleuchten läßt.

Allein gibt es zwischen der individualistischen und kollektivistischen Auffassung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον nicht ein Mittleres? Wir können dieses Problem, das uns nun noch beschäftigen wird, auch so fassen: Kann man an die Stelle des Mitbeteiligtseins aller an der Sünde Adams, das die traditionelle Exegese in dem Verse ausgesprochen findet, vielleicht umgekehrt ein Mitbeteiligtsein Adams an den persönlichen Sünden aller setzen und darin den Schlüssel zum Verständnis der paulinischen Aussagen erblicken?

Es scheint vor allem festzustehen, daß die Lage dieser Erklärung, welche die vom Apostel mit solchem Nachdruck betonte

¹) Daher ist es ganz richtig, wenn Kühl 179 gegen Feines Erklärung bemerkt, sie sei „eine Aushilfe aus der Verlegenheit, wobei dem Apostel eine unglaubliche Unklarheit und Inkonsequenz zugetraut wird.“

Ursächlichkeit Adams in bezug auf das Todeslos der Menschheit damit begreiflich machen will, daß sie in jeder Sünde zwei Momente unterscheidet: die individuelle Schuld und den fortwirkenden adamitischen Fluch — zum mindesten keine bessere ist als die der kollektivistischen Auslegung. Man hat es dieser letztern zum Vorwurf gemacht, daß sie zu ἡμερτον einen Begriff ergänze, der nicht dastehe. Sie kann das aber aus dem Zusammenhang. Auch die Erklärung von der doppelten Kausalität liest zu dem ἡμερτον einen Gedanken hinzu, eine komplizierte Unterscheidung, die sie ausdrücklich nirgends findet, die sie ebenfalls nur aus dem Zusammenhang abzuleiten vermag. Irgendeine gedankliche Ergänzung aber — das können wir daraus ersehen — ist bei dem ἡμερτον nötig, wenn man nicht auf die antinomistische Deutung und damit den Zerfall der Parallele hinausgelangen will.

Während aber die Ergänzung eines „in Adam“ nun für alle weiteren Sätze des Apostels einen ebenen Sinn schafft: durch des Einen Fall starben die Vielen (v. 15), das Gericht führt von Einem aus zu Verurteilung (v. 16), . . . durch den Ungehorsam des Einen Menschen wurden die Vielen Sünder (v. 19), hat dagegen die Erklärung von der doppelten Kausalität das Mißliche, daß sie in allen diesen Fällen, in denen Paulus mit klaren Worten einen unmittelbaren ursächlichen Zusammenhang zwischen Adams Sünde einerseits, Sünde und Tod der Nachwelt anderseits aufstellt, den individuellen Gesichtspunkt eintragen und annehmen muß, Paulus habe ihn dazugedacht, ohne ihn je außer in dem fraglichen 12d zu erwähnen. Das ganz einfache und klare paulinische Wort, daß „durch des Einen Fall die Vielen starben“, soll dann der Ausdruck für den umständlichen, verschlungenen Gedanken sein, daß der Tod die Folge der „individuellen Sünde war, nur daß das allseitige Vorkommen derselben in der Menschenwelt nichts Zufälliges, sondern ebenfalls dadurch verursacht war, daß die Sünde durch Adams Vermittelung im ganzen Geschlecht zur herrschenden Macht wurde“¹. Wenn der Apostel in v. 19 sagt, daß „durch des Einen Ungehorsam die Vielen Sünder wurden“, so geschah es *« par leurs actes »*². Der

¹ So B. Weiß, Brief an d. Römer 246, Note. Aber schon H. A. W. Meyer 214 hatte richtig gesagt: „An u. St. sieht man klar, daß sich P. zur Erklärung des Todes der Menschen nicht ihre individuelle Sünde als causa efficiens oder auch nur medians dachte, und man trägt ein, wenn man ausdeutet: „die Vielen sündigten und fanden den Tod, wie der Eine Adam“. (Letzteres bes. gegen Ewald). Vgl. auch Zahn 276 zu v. 15): „Nicht das Sündigen der Adamskinder ist die Ursache oder auch nur ein mitwirkender Faktor ihres Sterbens, sondern vermöge des Fehltritts Adams sterben sie.“

² So Reuß, Histoire II 120: « en tant que par leurs actes ils sont entrés en communion avec la désobéissance de leur chef à eux. » Vgl.

natürliche und sichere Eindruck, den man aus den paulinischen Sätzen Röm 5, 15 ff. erhält, ist es doch, daß sich der Apostel hier wie 12 a b ganz an den Gedanken der Genesis anschließt, der zugleich ein Theologumenon seiner Zeit war: daß nämlich das Todeslos für alle Menschen unmittelbar aus Edens Sünde entsprang¹. Er lehrt (vgl. auch 1 Kor 15, 22) den direkten Erbtod und, da bei dieser Lehre die individuelle Sünde auch in der Rolle der *causa medians* ausscheidet, so muß die individualistische Exegese von 12 d auch in der Form, wie sie die Erklärung von der doppelten Kausalität rechtfertigen möchte, unhaltbar sein.

Was soll auch die Erwähnung der individuellen Zwischenursache in einer Parallele, in der es dem Apostel ganz und gar und auch auf der Gegenseite nur um den Anfangspunkt und die von dorthin ausgehende allgemeine Wirkung zu tun ist? Mit andern Worten: Auch der Nerv und die wesentliche Anlage der Parallele, welche „gerade die Vorstellung der objektiven Übertragung von Sünde und Tod auf der einen Seite, von Gerechtigkeit und Leben auf der andern beherrscht“², widersetzen sich jeder Einfügung des individuell verstandenen ἡμεῶν in den paulinischen Gedanken.

Bruston 54: « Par la désobéissance d'Adam tous ont été constitués pécheurs dans ce sens que si Adam n'était pas tombé, l'humanité tout entière aurait pris une tout autre direction morale. Par sa chute, au contraire, la chute de ses descendants devint inévitable. » Das ist wieder ganz Pelagianismus. Paulus hätte einen so losen Zusammenhang zwischen Adams Sünde nicht mit den Worten sagen können, daß durch Adams Ungehorsam alle als Sünder hingestellt wurden — namentlich nicht in einem Zusammenhang, in welchem sich alles Interesse um Adam und Christus und die von den beiden ausgehenden objektiven Wirkungen vereinigt.

¹) Auch Ménégos 35 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Art, wie Paulus in wechselnder Form des Ausdrucks immer wieder den Ton auf das δι' ἐνός legt, — δι' ἐνός ἀνθρώπου, — τῷ τοῦ ἐνός παπατώματι, — δι' ἐνός ἀμαρτήσαντος, — τῷ τοῦ ἐνός παπατώματι, — δι' ἐνός παπατώματος, — διὰ τῆς παραποῆς τοῦ ἐνός ἀνθρώπου (5, 12. 15. 16. 17. 18. 19)

die ausschließliche Rolle des Einen zur « *pointe de la comparaison* » machte. Aber es handelt sich dabei stets um die Linie: Adams Sünde — Tod, oder Adams Sünde — Sündhaftigkeit (v. 19), nicht um die andre: Adams Sünde — individuelle Sünde und es ist keineswegs ein Postulat „der anthropologischen und soteriologischen Prämissen des Apostels“ (vgl. Ménégos 63, Note), sondern steht im Widerspruch mit einer Grundvoraussetzung der paulinischen Anthropologie, Soteriologie und Ethik, nämlich mit der paulinischen Überzeugung von der Freiheit des menschlichen Willens (vgl. dazu z. B. Sinar 81 f. Feine, Theologie des NT 394 ff.), wenn Ménégos auf Grund unsrer Stelle Adam auch die Alleinursache aller individuellen Sünden der Menschheit sein läßt. (Vgl. p. 35; ferner p. 63, Note: « *parce que tous ont fatalement péché.* »)

²) Feine, Theologie d. NT 320.

Sabatier und Clemen allerdings greifen dieses Argument an und kehren es um. Nach Sabatier wäre es geradezu eine Forderung, die um des „zerstörten Gleichgewichtes“ der beiden Hälften der Parallele willen gestellt werden müßte, daß man das ἡμαρτον in persönlichem Sinne nehme, um der auf der Seite der Heilsentwicklung notwendigen subjektiven Aneignung auf der Seite der Todesentwicklung ein subjektives Gegenmoment gegenüberzustellen: « Les hommes meurent parce qu'ils ont péché comme ils sont justifiés parce qu'ils ont cru ¹. » Allein Paulus zieht hier das Zwischenglied der persönlichen Heilsaneignung überhaupt gar nicht in Erwägung, weil er ganz in dem großen Gedanken aufgeht, daß durch den Einen Christus für alle das Leben geschaffen ward. Das οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες des v. 17, auf das sich Sabatier beruft, ist nach dem fast einstimmigen Urteil der Exegeten nicht in aktivem Sinne (= annehmen, sich aneignen) ², sondern in passivem (= erhalten, empfangen) zu verstehen ³; aber selbst wenn man die erstere Bedeutung zulassen wollte, wäre der Gedanke doch derart beiläufig und nur obenhin erwähnt, daß man ihn nicht als ein vom Apostel beachtetes wesentliches Unterglied des Vergleichs betrachten dürfte. Paulus sieht hier die Linie: Christus—Leben als eine direkte (δι' ἐνός δικαιοῦματος εἰς πάντα ἀνθρώπους εἰς δικαιοσύνην ζωῆς v. 18). Daß durch Einen wieder das Leben für alle kam, das verkündet er als die frohe Botschaft und das neue Wunder des Christentums. Gerade weil er, ergriffen von diesem Gedanken, über die Mittelrolle des Individuums völlig hinwegsieht und seinen Blick ganz in Christus und das von ihm objektiv Geschaffene verliert, kann ihm die andere Linie: Adam—Tod aller, die für ihn nach v. 15—17 unzweifelhaft nur eine direkte, d. i. durch persönliches Verhalten unvermittelte ist, als eine willkommene Illustration erscheinen, und jeder Versuch, in die Adamshälfte der Parallele irgendeine vermittelnde Rolle des Individuums hineinzuerklären, ist daher nicht, wie Sabatier meint, die Beseitigung einer « inégalité

¹) P. 10 f. Vgl. Clemen, Lehre v. d. Sünde 55: „Geschieht denn jenes [sc. daß durch Christus alle zu Gerechten gemacht werden] wirklich so unmittelbar und nicht vielmehr durch Vermittlung des Glaubens?“

²) So außer Sabatier, Böhmer, Godet und wenigen andern auch Bruston 51: « Il est . . . destiné à relever l'activité humaine, par laquelle les croyants acceptent le don de Dieu. »

³) So z. B. Augustinus; Reithmayr, Schaefer, Cornely, Lagrange, Sickenberger, Gutjahr; Meyer, B. Weiß, Sanday-Headlam, Feine (Urspr. d. S. 789 u. 788 Note gegen Sabatier), Lietzmann, Kühl, Zahn.

choquante¹⁾, sondern vielmehr ein Mißklang und ein Durchbrechen des klaren Ebenmaßes der paulinischen Gegenüberstellung²⁾.

Es kommt dazu, daß das πάντες ἡμάρτων, wenn man es in individuellem Sinne versteht, gar nicht einmal wahr wäre. Man müßte dann annehmen, daß der Apostel hier eine Erklärung der universellen Erscheinung des Todes gäbe, die in Wirklichkeit gar keine genügende Erklärung dieser Erscheinung ist. Stevens kleidet den Einwand in die Worte: 'Millions of infant children have died who have not consciously and personally sinned' und knüpft daran die Frage, wie Paulus angesichts dieser in die Augen springenden Tatsache die persönlichen Sünden aller Einzelnen als die Ursache ihres Todes hätte bezeichnen können³⁾. Ich halte auch dieses Argument für ein entscheidendes gegenüber jeder Art der Exegese, welche das ἡμάρτων individuell deuten will. Man hat allerdings, wie wir sahen, sehr oft diese Schwierigkeit dadurch zu entkräften gesucht, daß man sagte, der Apostel denke an die Kinder nicht⁴⁾, oder hier, wo er vom Sündigen rede, habe er selbstverständlich unter den πάντες nur an alle „sündefähigen Individuen“⁵⁾ gedacht, d. h. „an solche, bei denen vom Sündigen überall die Rede sein kann“⁶⁾. Aber es blieb

¹⁾ P. 11.

²⁾ Vgl. Ernesti 185 f., welcher ebenfalls sagt, daß jede Erklärung, die darauf hinausgehe, daß Paulus hier behaupte: Es stirbt jeder Mensch um der eigenen Sünde willen, den Nerv der Parallele abschneide, „in welcher anerkanntermaßen nicht davon die Rede ist, daß jeder um seiner eigenen Gerechtigkeit willen zum Leben kommt.“ Ähnlich Philippi 210 f. Vgl. auch Godet, Kommentar I 255: „Die Stelle 5, 12–21 beruht auf dem Gedanken, daß alle Gerechtigkeit von Einem kommt, wie alle Verdammnis von Einem gekommen ist. Würde aber der Apostel die Ursache des universellen Todes den Sünden der Individuen zuschreiben, so würde die Parallele aufgehoben.“ Vgl. Prat I 257, Note C u. v. a.

³⁾ P. 349. Vgl. auch Tennant 258: 'The statement, as has often been pointed out, would not be strictly true; there is the very obvious exception of all infants.' Vgl. auch oben in der Geschichte der Auslegung passim.

⁴⁾ Krehl 154.

⁵⁾ Reiche I 380. S. auch Stuart 216: Wie das Wort: „Wer nicht glaubt wird gerichtet“ u. a. ä. schränke sich auch dieser Satz des Apostels von selbst auf diejenigen ein, 'who are physiologically and psychologically capable of understanding'.

⁶⁾ B. Weiß, Brief a. d. Römer 239, Note. Vgl. auch dazu wieder die Geschichte der Auslegung öfters. Auch nach Pfeleiderer, Paulinismus² 56 hat Paulus „in seiner die großen Menschheitsperioden im allgemeinen überblickenden Betrachtung diesen Einwurf ohne Zweifel nicht beachtet“. Wenn Pfeleiderer weiterhin meint, der Apostel hätte sich, auch wenn er an die Kinder gedacht hätte, dadurch in seiner Theorie ebensowenig irremachen lassen, „als die jüdischen Theologen, welche ihren Grundsatz: 'Kein Tod ohne Sünde' mit dem Sterben unschuldiger Kinder dadurch auszugleichen suchten, daß sie letzteres aus der Sünde

dabei immer die Frage übrig, wie sich dann wohl der Apostel bei denen den Tod erklären mochte, die nicht unter diese Kategorie der Sündefähigen fallen. Darauf gab es keine Antwort; denn die Berufung auf die „potentiellen“ und irrealen „zukünftigen“ Sünden der Kinder¹ ist eine ganz willkürliche Hilfslinie, die noch dazu dem klaren und bestimmten *ἥμαρτον* widerspricht. Man schlug dann allerdings häufig Röm 3, 23 auf, und von dort aus schien der Einwurf gegen unser Argument ein ernsteres Gewicht zu bekommen. Dort sage der Apostel auch ein ausnahmsloses *πάντες ἥμαρτον* aus und dort könne man es unzweifelhaft nur vom persönlichen Sündigen verstehen. Wie man dort eine Einschränkung des Satzes auf alle sittlich Mündigen annehmen müsse, so könne man auch hier vermuten, daß der Apostel bloß diese gemeint habe². Aber die Fälle sind dort und hier sehr verschieden. Dort in 3, 23 empfängt das *πάντες* die Einengung auf die ethisch verantwortliche Menschheit durch den ganzen Kreis der umgebenden Gedanken. Es ist vorher und nachher vom sittlichen Verhalten der Menschheit die Rede. Hier dagegen in 5, 12 ist mit gleicher Deutlichkeit von der physischen Menschheit die Rede. Es soll ein allgemeines physisches Phänomen erklärt werden, nämlich die Tatsache, daß „der Tod zu allen Menschen (*εἰς πάντας ἀνθρώπους*) durchdrang“. Das kann nur geschehen durch einen Grund, der ebenso allgemein ist, also nicht durch die individuelle Sünde, welche bloß die ethische Menschheit umfaßt. Stevens hat auch hier sehr treffend gesagt, daß es willkürlich sei, das *πάντες* in 12 d in einem engeren Sinne zu nehmen als das *πάντας* in 12 c. Wie sich *πάντας* auf durchaus alle Menschen beziehe, so müsse es das auch *πάντες* tun und folglich sei das *ἥμαρτον* von allen Nachkommen Adams ausgesagt. Es müsse, so folgert Stevens richtig weiter, auch die Kinder einschließen, und

der Eltern erklärten, deren solidarische Schuld die unschuldigen Kinder stellvertretend büßen“, so macht er in seiner übertriebenen rein religionsgeschichtlichen Auffassung von der Theologie des hl. Paulus den Apostel mehr zum Rabbi, als er es ist, und wird außerdem dem Wortlaut von 12 d nicht gerecht, der gerade dadurch entscheidend über jenes jüdische Wort hinausgeht, daß er dem *θανάτος εἰς πάντας* (alle einzelnen) *ἀνθρώπους* ein *πάντες* (alle einzelnen) *ἥμαρτον* als Ursache voraussetzt. Das heißt nicht bloß: Jeder Tod hat seine Ursache in irgendeiner Sünde, sondern: Jeder, der stirbt, stirbt wegen seiner Sünde. Man kann aber von diesem Gedanken aus, den Pfeiler der rabbinischen Theologie entnahm, sicherlich mit Recht fragen: Wenn es der jüdischen Theologie so vertraut war, zu sagen, daß die unschuldigen Kinder für die solidarische Schuld der Eltern büßen, lag dann dem Denken des Apostels die Idee eines solidarischen Sündigens aller im Stammvater wirklich so abgrundweit ferne?

¹) Tholuck, Richter.

²) S. Geschichte der Auslegung passim.

könne sich nicht auf die bewußten, persönlichen Sünden beziehen, da die Kinder keine solchen Sünden begangen hätten¹. So liegt denn die Sache in diesem Punkte wirklich sehr klar: Man muß entweder annehmen, daß Paulus in der wichtigen Frage über den Ursprung des Todes eine Ansicht gehabt habe, die ihm jeder nächste und kürzeste Blick in die Wirklichkeit als ungenügend und unrichtig erweisen mußte — oder man muß es aufgeben, das ἥμαρτον auf die persönlichen Sünden zu beziehen².

Ein letztes und das entscheidendste Beweismoment gegen alle, die 12 d individuell deuten, bilden die vv. 13. 14. Wenn Paulus in diesen Zeilen sagt, daß es in der Zeit „bis zum (mosaischen) Gesetz (zwar) Sünde gab in der Welt“, daß allerdings „die Sünde nicht angerechnet wird, wenn kein Gesetz vorhanden ist“ (welches sie verurteilt), daß aber dennoch „der Tod von Adam bis zu Moses auch über diejenigen herrschte, welche nicht so wie Adam sündigten“ (d. i. offenbar nicht gegen ein Gesetz, auf welchem, wie auf dem in Gn 2, 17 gegebenen, der Tod stand), so kann man das seinem natürlichen Wortsinn nach nur als ein Argument ansehen, durch welches Paulus zeigen will, daß das Todeslos der Menschheit „in Adams Sünde und deren ursächlichem Zusammenhang mit dem Tode“³, nicht aber in den persönlichen Übertretungen der einzelnen seinen Grund habe. Der Apostel bezieht sich auf die Zeit vor Moses, weil sie infolge des besondern, nämlich gesetzeslosen Charakters, den sie an sich trägt, für seine Argumentation besonders passend war⁴. Er gibt zu, daß es

¹) P. 356: 'It is arbitrary in the extreme to take πάντες in any narrower sense than belongs to πάντας in the same sentence. It is certain that πάντας denotes mankind universally. It follows that πάντες also does, and that ἥμαρτον is predicated of all descendants of Adam. It must include infants, and cannot therefore refer to conscious, personal sin, since they have not consciously and personally sinned.' S. auch Turmel V, 506, Note: « On ne peut pas démontrer que saint Paul laisse de côté les enfants, et dès lors on n'a pas le droit de restreindre aux adultes le principe „eo quod omnes peccaverunt“ ». Eine so ungeheure, in der Natur und täglich gegebene, seinen Satz widerlegende Ausnahme kann also Paulus nicht übersehen, es ist aber nicht notwendig, wegen ganz Einzelner, die nach der positiven Offenbarung oder Tradition nicht starben (Elias, Henoch), auch das πάντας in 12 c als ein eingeschränktes zu betrachten (gegen Clemen. Lehre v. d. Sünde 55, der daraus das Recht ableiten will, auch das πάντες in 12 d einzuschränken).

²) Gut sagt auch Godet, Kommentar I 256: „Wenn es Beispiele des Todes gibt, und zwar unzählige, welche sich in die Erklärung dieses wichtigsten Ereignisses des menschlichen Daseins nicht einreihen lassen, so genügt es nicht zu sagen, er berücksichtige sie nicht; man muß dann seine Erklärung als falsch bezeichnen.“

³) H. A. W. Meyer 207.

⁴) Das ἀκρι νόμου wurde in der Geschichte der Exegese verschieden

auch damals unter den Menschen Sünde gab: ἀναρχία ἦν ἐν κόσμῳ. Er kennt die Bibel gut, welche an mehreren Stellen erschreckende Beispiele von der sittlichen Verdorbenheit der vormosaischen Menschheit berichtet, und hat schon 3. 12 selbst gesagt, daß „alle abgewichen sind, allzumal verdorben“¹. Was er aber in Abrede stellt, das ist, daß aus dieser persönlichen Sünde der Tod erfolgen konnte, der nach v. 12 den Ursprung in der Sünde hat. Paulus führt hier einfach einen jüdischen Grundsatz an und gibt ihn zu: ἀναρχία

aufgefaßt. Viele Griechen (Orig., Chrys., Theod. v. Mops.: ἀρχὴς ἦν τοῦ νόμου. . . Theodot.: τὸ . . ἄρχῃ νόμου, οὐχ ἕως τῆς ἀρχῆς τοῦ νόμου λέγει, ἀλλ' ἕως τοῦ τέλους τοῦ νόμου“, Cyr. v. Al.: „χειμένον γὰρ ἔτι τοῦ νόμου“, Joh. Damasc.: ἕως τῶν τῆς ἐνδοξίας κατὰ τὸν νόμον γὰρ νόμου Χριστοῦ nahmen ἀρχὴ in inklusivem Sinne, wie es Hbr 3. 13; Apg 27. 33 steht = *quandiu*). So auch Augustinus z. B. Op. impl. II. 84 Migne 45. 11-6v: „Usque ad legem dictum est, ut etiam ipsam legem sententia ista concluderet.“ Auch manche mittelalterliche Erklärer, z. B. Haimo: „usque ad terminum finiendae legis.“ Hugo v. St. Victor (fol. 20^r): „inclusive idest sub lege.“ Thomas v. Aquin: „idest etiam sub lege, ut ly usque teneatur inclusive.“ Auch noch Neuere z. B. Melanchthon, Koppe bei Reiche I 383, Heilmann fol.: „quandiu lex fuit.“ Heutzutage dagegen ist es „wohl allgemein zugestanden, daß ἀρχὴ wie immer bei Paulus, so auch hier nicht während, sondern bis heißt“. (Clemen, Lehre v. d. Sünde 38.) Die „Argumentation“ (Reithmayr 249; s. auch Reiche I 383 f.), ferner das parallele ἀπὸ Ἀδάμ usque Μωϋσέως in v. 14 (vgl. auch Hofmann, Schriftbeweis I 531) und v. 20 (s. Maier 183; Beelen 158; Cornely, Ep. ad Rom. 285) erfordern hier in der Tat den abgrenzenden Sinn (= *usque*), den in früherer Zeit schon Phot. (bei Oecum., Migne, P. gr. 118. 416 f.) und Theophyl. („ἀρχὴ τῆς τοῦ νόμου δόσεως, τούτων τοῦ τοῦ νόμου“) Abaelard, Nicol. v. Lyra, Estius annahmen. Ebenfalls wegen v. 14 (Μωϋσέως) und wegen des Zusammenhanges kann νόμος in 13 a nur das Mosaische Gesetz bedeuten. S. Zahn 270. Diese Erklärung ist die gewöhnliche. Origenes verstand das Wort vom Naturgesetz (Migne, P. gr. 14. 1016: [lex], quam unusquisque sive hominum sive angelorum . . intra se naturaliter gerit). Gegen Bruston, der hier νόμος (wie früher Peyrerius) als das im Paradies gegebene erste Verbot deutet (p. 38: „la première loi donnée par Dieu à l'humanité et dont la transgression eut pour effet de donner à Adam et à toute sa race la connaissance du bien et du mal — ou la loi naturelle“) s. Clemen, Lehre v. d. Sünde 38.

¹) ἀναρχία ist also in 13 a (u. b) nicht *peccatum originale* — auch nicht „*am originale quam actuale*“ (Bernardinus a Piconio) — so auch Thom. v. Aquin, Dionys. Carth., Sa. Corn. a Lap., Estius, Agus, Gutjahr („Sündenstand und Sündentat“); vgl. dagegen schon Tolet 239 f., Cornely 285 — sondern richtig Tolet 238: „*Sermo est de peccato actuali et, quod proprio opere perpetratur.*“ S. auch Patrizi, Cornely, B. Weiß, Zahn, Sickenberger 189 gibt den Inhalt von 13 a gut mit den Worten: „Paulus behauptet, wie es angesichts der Sünden eines kain. der Menschen vor der Sintflut, der Bewohner von Sodoma und Gomorrha usw. nur selbstverständlich ist, daß es auch in der vormosaischen Periode Sünden in der Welt gab.“

οὐκ ἔλλογείται μὴ ὄντος νόμου¹. Da das Problem des ganzen Zusammenhanges gerade die Anrechnung vor Gott ist², so kann man dieses ἔλλογείται nicht mit manchen Exegeten auf die subjektive Anrechnung (vor sich selbst) oder auf die Einschätzung der Sünde bei den Menschen (im Gegensatz zur Anrechnung vor Gott) deuten. Aber auch die Anrechnung vor Gott schlechthin kann der Apostel durch diesen Grundsatz nicht ausschließen wollen, weil das nicht nur der Bibel (vgl. die vormossaischen göttlichen Strafgerichte über die Sünde), sondern auch seinen eigenen sonstigen Anschauungen unversöhnlich widersprechen würde. „Diejenigen,“ sagte er 2, 12, „die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz dem Verderben anheimfallen.“ Aus dem Thema, das die ganze Ausführung beherrscht, namentlich aus v. 14, empfängt das ἔλλογείται vielmehr den Begriff des „Anrechnens zum Tode“ und νόμος in 13b demgemäß den Begriff des „positiven Gesetzes, das den Tod androht“³. Es gilt für diese Sätze Röm 5, 13. 14 überhaupt die Mahnung, die ein Kenner der jüdischen Literaturen in einem andern Zusammenhang ausgesprochen hat, daß man den Stil des Apostels nicht zu sehr nach dem griechischen Sprachgeiste beurteilen dürfe, sondern nach dem gedungenen Stil der nachbiblischen jüdischen Literatur verstehen müsse⁴. Der Gedanke des

¹) ἔλλογείται ist überwiegend bezeugt (8^o BCDEFGKLP) gegenüber ἐνελογεῖτο 8^o, ἔλλογετο A; vg imputabatur. Diese unrichtige Lesart entstand dadurch, daß ein Abschreiber an die Stelle der allgemeinen Regel die historische Anwendung auf die Zeit vor Moses, von der die Rede ist, setzte. Vgl. auch Zahn 270 und ebd. Note 43. — In diesem allgemeinen Satz nimmt auch νόμος (13b gegenüber 13a) einen weiteren Begriff an: es ist «loi interdisant tel ou tel péché sous peine de mort» (Lagrange 107).

²) Siehe H. A. W. Meyer 208: „Von der göttlichen Verfügung infolge des Sündenfalles ist im ganzen Zusammenhang die Rede.“ S. über ἔλλογεῖν und seine Bedeutung an unserer Stelle auch Cornely, Ep. ad. Rom. 286.

³) So nehmen ἔλλογεῖσθαι im wesentlichen auch z. B. Natalis Alexander (ad poemam mortis temporalis), Tolet, Turretin, Bengel, Tholuck, B. Weiß, Lipsius, Cornely, Prat (I 258: «Il n'y avait pas encore de loi positive qui punit de mort les pécheurs. Or, une peine particulière, comme serait la peine de mort, n'est appliquée qu'autant qu'elle est promulguée.»), Lagrange, Sickenberger, Gutjahr. An Anrechnung vor sich oder vor den Menschen denken z. B. Hugo v. St. Cher, fol. 30: „idest non putabatur esse tantum quantum erat.“ Ähnlich im Mittelalter noch mehrere. In neuerer Zeit u. a. Rückert, Jul. Müller, Maugold (339, Note 10), Pfeleiderer (Paulinismus² 56: „im menschlichen Urteil“), W. Schmidt (42: „Der Sündigende hatte kein bestimmtes Sündenbewußtsein, wo ihm kein direktes Verbot das Gewissen schärfte“).

⁴) Siehe J. Göttberger, Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3. Biblische Zeitschrift 16 (1922) 17.

Apostels, wenn man ihn aus der knappen Form und rabbinischen Beweismethode, in die er hier geschlagen erscheint, erlöst und unsern Denkformen nähergebracht hat, ist aber ohne Zweifel kein anderer als der, daß seit der Todessanktion im Paradies (Gn 2, 17) bis zum mosaischen Gesetz keine göttliche Todessanktion mehr erlassen ward¹ und daher alles Sterben zwischen Adam und Moses nur auf jene erste Todessanktion zurückgehen könne. Das ergibt unbedingt die Verbindung der Sätze von 13 ab und 14. Denn wenn alle persönliche Sünde in der Zeit vor Moses — was für das jüdische Denken nach jenem Grundsatz von 13 b außer Zweifel sein muß — nicht vermögend ist, die Herrschaft des Todes zu begründen, — und wenn anderseits doch, was Paulus in v. 14 mit kraftvollem Nachdruck daneben betont, auch in jener Zeit zwischen Adam und Moses der Tod seine Herrschaft übte — und zwar, obwohl damals die Menschen gar nicht wie Adam gegen ein Gesetz, das den Tod androhte, sündigen konnten, weil es ein solches Gesetz noch nicht gab², — dann kann die organische Fortführung des an dieser

¹) Es ist, wie Göttberger a. a. O. für 2 Kor 3 gefordert und mit dem Hinweis auf Mischna und Talmud begründet hat, wo sich „Auflösung von knappen Sätzen in umständliche Umschreibungen... fast auf jeder Zeile als notwendig“ ergeben, auch in unseren Versen unbedingt notwendig, die zusammengedrückten Gedanken nach dem Kontext in dieser Weise näher zu umschreiben, aus den umgebenden Gedanken und dem unverkennbaren Ziel des Beweisganges für unser Denken aufzufüllen. — Die Überzeugung vom rabbinischen Charakter der paulinischen Argumentation in Röm 5, 13 f. beseitigt auch vollständig die Schwierigkeit, die sich von Gn 9, 5 f. aus gegen die obige Auffassung erheben könnte (vgl. z. B. B. Weiß, Br. a. d. Röm. 242, Note), wo allerdings eine ausdrückliche göttliche (vormosaische) Todesdrohung vorliegt. Paulus baut aber hier seinen Beweis auf die Prämissen jüdischen theologischen Denkens. Für dieses und so auch für Paulus ist das mosaische Gesetz, das Gesetz, allein von so universeller Bedeutung, daß es eine allgemeine Todesstrafe für die Sünde begründen könnte. Der Apostel stellt ihm hier nur das Verbot von Gn 2, 17 gleichwertig an die Seite, indem er sagt: In einer Zeit, wo das mosaische Gesetz nicht den Tod begründen konnte, weil es noch nicht war, konnte es nur Gn 2, 17 tun.

²) In dem Ausdruck des v. 14: καὶ ἐπὶ (vgl. Neh 9, 37: מִשָּׁל עַל τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιωματὶ τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ist das μὴ textkritisch sicher, obgleich es vor Hieronymus in den meisten lateinischen Handschriften gefehlt zu haben scheint, auch Origenes es nicht annimmt (er kennt es aber: „in nonnullis codicibus habetur“), und Ambrst. meint, der Mangel der Negation in seinen alten lateinischen Handschriften überliefeere gegenüber den jüngeren Kodizes die ältere Textgestalt. Solche textkritische Bemerkungen von damals sind aber nicht sehr wertvoll, weil in jenen Tagen dem Exegeten doch zu wenig Handschriften zur Verfügung standen, um zu einem evidenten Urteil gelangen zu können (vgl. auch Sanday-Headlam 135). Die heutige griechische Überlieferung ist aber, von drei Minuskeln abgesehen, ein-

Stelle jäh abgebrochenen paulinischen Gedankens nur die Schlußfolgerung sein, die greifbar zwischen den Zeilen liegt —: Also ist

heitlich für μή und schon zu Augustins Zeiten hatten die Negation „graeci codices . . . aut omnes aut fere omnes“ (De pecc. mer. et rem. I, 11, 13). Die Auslassung des μή kann — so schon Reiche I 385 und Umbreit 54 — von dem Mißverständnis herrühren, als stehe μή ἀμαρτ. im Widerspruch mit 12 d. Näheres bei Tischendorf in der Octava Critica Maior und bei Cornely 270, Note. — Ich nehme den ganzen Ausdruck als eine exegetische Erklärung zu dem vorausgehenden „von Adam bis zu Moses“, weil mir so straffer und einheitlicher der Grund zutage zu treten scheint, warum der Apostel seine Beweisführung gerade aus der Zeit vor Moses hergeholt hat. Das καὶ muß nicht notwendig eine Teilung innerhalb der Menschen dieser Periode voraussetzen. Man kann es erklären entweder durch die im Text liegende Gegenüberstellung der μή ἀμαρτ. und Adams: „Wie Adam, der sündigte, so starben auch diejenigen, die nicht so wie er sündigten“ (so z. B. Mangold 339: „καὶ ἐπὶ τ. μή ἀμ. bezeichnet alle Nachkommen Adams bis auf Moses herab als ἄνομοι, nicht sondert er aus ihnen eine Klasse aus . . . das καὶ stellt diese ganze Schar als gesetzeslose neben Adam, der ein positives Gesetz übertritt,“ auch Zahn 272, Note) — oder, was mir besser erscheint, man nimmt an, daß das καὶ aus dem konzessiven Verhältnis geflossen ist, in dem das Partizip im Grunde zum Hauptgedanken steht: „Der Tod herrschte von Adam bis zu Moses über diejenigen, die damals lebten, obwohl sie solche waren, die nicht nach der Ähnlichkeit der Übertretung Adams d. i. nicht durch eine nach positiver göttlicher Sanktion todeswürdige Übertretung gesündigt hatten. In diesem umfassenden Sinne nehmen den Ausdruck auch Turretin 301: „Ex scopo Apostoli serieque sermonis patet, hic agi etiam de adultis omnibus, qui ab Adamo usque ad Moysen vixerunt,“ Tholuck, Ewbank I 114: „. . . that is though they had not, like him, violated a known and positive commandment“, Hofmann, Brief a. d. Römer 194, ferner Maier, Aberle, wohl auch Bisping. Luthardt 456: „nicht einzelne, sondern alle vor Moses“, bes. auch Zahn 272 Note. Cornely 89 hält ebenfalls diese Auffassung für die bessere: „quia Apostolus in hoc suo argumento maxime ad divinae Legis, quae peccato violatur, sanctionem attendit.“ Vgl. übrigens schon Chrysostomus und bei Ökum. (Migne, P. gr. 118, 421: „Μὴ ἀμαρτίσαντας δέ φησι τοὺς πρὸ νόμου). — Das Argument des Apostels bleibt aber im Wesen auch dann das ganz gleiche, wenn man das ἐπὶ τ. μή ἀμαρτ. καὶ auf eine besondere Klasse der vormosaïschen Menschheit bezieht, nämlich auf diejenigen, «qui n'ont point l'usage de leur raison, tels que les enfants en bas âge» (Prat I 299) oder auf die „Gerechten aus dieser Periode, die das böse Beispiel Adams nicht durch persönliche Sünden nachgeahmt hatten“ (Sickenberger 190). So verstanden den Ausdruck nach Augustinus (De pecc. mer. et rem. I, 11; Migne, P. l. 44, 116: idest qui nondum sua et propria voluntate sicut ille peccaverunt) fast alle mittelalterl. Erklärer (s. Walafrid Strabo. Haimo. Bruno Carth., Abälard, Nic. v. Lyra: id est in parvulos, qui non peccaverunt peccato actuali . . ., Dionys. Carth.), ferner z. B. Caietan, Sa, Natalis Alexander, Corn. a Lap., Agus, H. A. W. Meyer, B. Weiß, Lagrange. Das καὶ ἐπὶ τοὺς μή ἀμαρτ. wäre in diesem Falle als ein das Argument noch verstärkender Gedanke auszulegen: Der Tod herrschte nicht nur

der Tod einzig die Folge der Adamssünde, d. i. der Verletzung jenes Todesgesetzes, das bis jetzt als einziges an die Menschheit ergangen war —, wie auch Godet sagt: 'Hence it follows that death reigns in humanity, not because of the sins of individuals, but because of the transgression of the father of the race¹.' Bei dieser

damals überhaupt, obgleich keine todeswürdige Sünde möglich war, sondern noch dazu auch über diejenigen, die gar nicht einmal persönlich sündigten Kinder, Gerechte. — Gegen die von Chrys., Faber Stap., Tolet, Bengel, Glockler u. a. vorgenommene Verbindung des $\delta\tau\iota\ \tau\omicron\ \theta\alpha\upsilon\tau\alpha\upsilon\sigma\alpha\tau\iota$. . mit $\epsilon\beta\alpha\pi\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\iota$ s. Hofmann, Br. a. d. Rom. 192. Dietzsch 100. Cornely, Ep. ad Rom. 289. Schon Soto 157 schrieb mit Recht: „In hac contextura nihil probabilitatis est“ und Bruston 41. Note bemerkt: «Cette construction . . . est impossible, et pour bien des raisons. Comment, par exemple, pourrait-il être question de «ceux qui n'ont pas péché» quand l'apôtre vient d'affirmer que «tous ont péché»?» Auch für denjenigen, der $\theta\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ nicht von den persönlichen Sünden versteht, war nach 12 d das $\theta\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\beta\alpha\pi\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\iota$ $\epsilon\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\beta\alpha\pi\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon\varsigma$ ein schwerer Ausdruck. Vgl. Cornely a. a. O.

¹ Logical arrangement 287. Vgl. auch Kommentar I 259. Vgl. auch Tennant 259, welcher sagt, 5. 13. 14 seien 'verses which present a difficulty in the way of attributing any form of the individualistic theory of the cause of death to S. Paul. In them the Apostle explicitly refers to a period during which death was not due to the conscious sins of individuals, or to their deliberate cooperation in perpetuating the state initiated by Adam, and during which, therefore, Adam's trespass must alone have been the cause for which men died.' In der Grundlinie ebenso ist die Auffassung bei allen Erklärern augustinischer Richtung, s. z. B. Reithmayr 249: „Der Tod zeigte seine zerstörende Gewalt an allen, welche zwischen Adam und Moses gelebt. Diese Erscheinung benützt der Apostel zum Beweise, daß unmittelbar von dem Einen Adam aus Sünde und Tod sich vererbt haben.“ Bisping 181 f.; H. A. W. Meyer 207; Agus 306; Beelen 158: „Probatio . . . fit a posteriori, et sita est in eo quod quamquam inde a lapsu Adami usque ad Mosaicam legislationem nulla lege poena mortis statuta erat peccantibus, eo tamen temporis spatio morti occubuerint non ii tantum . . . Hinc enim conficitur mortem, cum poena sit peccati, quandoquidem non infligebantur hominibus peccata actualia, inflictam fuisse ob unius illius hominis peccatum, quo peccatores constituti fuerant omnes.“ Schaefer 180 f. Treffend auch Sickenberger 190: Es „muß — diese Schlußfolgerung spricht Paulus nicht aus, legt sie aber nahe — der leibliche Tod der vormosaïschen Adamskinder durch eine andre Schuld verursacht sein: wenn es nicht persönliche Sünden sind, kann es nur die von Adam her ererbte Schuld, die ‚Erbssünde‘ sein“; vgl. auch Lagrange 107: «Quant à ceux qui n'avaient pas de péché, il est encore plus clair que s'ils mouraient c'était pour un autre péché, qui ne peut être que celui d'Adam, dont ils étaient infectes.» Endlich ist auch nach Gutjahr 178 für den Apostel die Herrschaft des Todes in der vormosaïschen Menschheit „ein Zeichen, daß auch damals ein Gesetz, das den Tod verhängte, für alle in Wirksamkeit war, das Gesetz über Adam, das Haupt des Menschengeschlechtes.“ — B. Weiß versteht entsprechend seiner Annahme einer doppelten Verursachung des Todes die

Auffassung greift dann der Schluß des Gedankens auch trefflich auf den Anfang zurück, das δι' ἐνὸς bleibt bis zuletzt der beherrschende Gedanke.

Die rationalistische Exegese hat in diesen Versen wieder genau das Gegenteil unsrer Auslegung gefunden. Nach ihr liegt in v. 13. 14 der Beweis für das individualistisch verstandene πάντες ἡμάρτον vor. Gegen den Einwand, der von seiten jüdischer Denkweise möglich war, daß es vor dem Gesetz keine Sünde geben konnte, also die aufgestellte Regel, daß der Tod auf die individuelle Sünde zurückgehe, nicht zutreffe, habe Paulus konstatiert, daß es auch damals Sünde gab und daß die allgemeine Herrschaft, die der Tod damals ausübte, das beweise¹. Abgesehen davon, daß bei dieser Annahme die beiden

Verse 13. 14 mit andern (s. Brief a. d. Römer 240) als eine Begründung dafür, „daß der Tod Aller in dem mit Adams Sünde ein für allemal gesetzten ursächlichen Zusammenhang der Sünde mit dem Tode seinen Grund habe.“ Darnach würde Paulus auch für das vormosaische Sterben die individuellen Sünden als Mitursache betrachten. Vgl. gegen Weiß schon Godet, Kommentar I 259. Abgesehen davon, daß diese semiindividualistische Ansicht überhaupt nach allen Seiten an den Schwierigkeiten der individualistischen teilnimmt (s. oben), stößt sie sich auch, wie mir scheint, an den Versen 13. 14 selbst. Der Apostel wollte mit den beiden durch einen scharfen Strich getrennten Sätzen (ἀλλὰ hier — ἀλλ' ὅμως, at) sagen, daß, obwohl die Sünde, die es vor Moses gab (13a), in Ermangelung eines den Tod bestimmenden Gesetzes nicht zum Tode angerechnet wurde (13b), trotzdem auch damals der Tod herrschte. Die individuelle Sünde kommt also als ein ἐλλογούμενον durchaus nicht in Betracht. Die Drohung Gn 2, 17: „Wenn du davon issest, mußt du sterben“ stellt einen Kausalnex nicht zwischen Sünde und Tod überhaupt (so B. Weiß und die ganze Schule, der er angehört), sondern zwischen dieser Sünde (des Essens vom Baum) und dem Tode auf. Darüber geht auch Paulus mit seinem Worte 12b: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, das auf Gn 2. 3 Bezug nimmt, nicht hinaus, wenn man nicht in ihn einträgt.

¹) Ältere Erklärungen dieser Art findet man bei H. A. W. Meyer 211 f. zusammengestellt. Als einen Typus führe ich an, was Mangold 339 zu den Versen schrieb: „Paulus hatte den Tod aller auf die individuellen Sünden zurückgeführt; indes nach dem Kanon: οὐ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις (4. 15), hätten namentlich judenchristliche Leser den Satz: πάντες ἡμάρτον in seiner Beziehung auf die individuelle, tatsächliche Sünde auf die vormosaischen Zeiten nicht wohl anwendbar finden können. Ein scheinbares Recht zu diesem Bedenken räumt Paulus ein, indem er zugesteht, daß ohne Gesetz die Sünde, die nach der Aussage πάντες ἡμάρτον als individuelle und tatsächliche in der Welt ist, den Menschen als Sünde nicht zum Bewußtsein kommt, aber daneben beweist er, daß dennoch von allen individuell und tatsächlich gesündigt worden sei, auch von denen, die nicht, wie Adam, ein positives göttliches Gebot übertreten haben; denn das göttliche Strafurteil des Todes habe sich an ihnen ebenso strenge, als an Adam vollzogen. Damit ist die Aussage πάντες ἡμάρτον in ihrer Wahrheit für die vormosaischen Zeiten gerechtfertigt; für die Zeiten nach Moses bedarf es keines Be-

Verse aus dem Grundgedanken der Parallele herausfallen und einem ganz heterogenen Gedanken dienen, nämlich der Begründung des Todes durch die persönliche Schuld, spricht gegen sie auch die sprachliche Fassung des Satzes. Paulus hätte, wenn er den Gedanken, daß wirklich auch schon vor Moses Sünde in der Welt war, so nachdrucksvoll hätte betonen wollen, zu ἄρτι νόμον ein καὶ setzen, und wenn das Folgende von 13b ab Begründung für 13a wäre, die logische Verbindung mit γὰρ herstellen müssen, etwa ἁμαρτία (μὲν) γὰρ οὐκ ἐλλογεῖται . . . Die Art der Partikel, die er wählt, um die Sätze an einander zu knüpfen, beweist, daß er sich ihr Verhältnis anders dachte, als diese Erklärer ihn auslegen.

Wir stehen vor einer doppelten Tatsache: der Apostel schließt in 13. 14 die persönliche Verantwortung bewußt und in einem eigenen Beweisgang aus der Kausalität des Todes aus und läßt exklusiv nur die Adamssünde als seine Ursache gelten — und er begründet in 12d das Hindurchdringen des Todes zu allen Menschen trotzdem nicht damit, daß „Adam sündigte“, sondern damit, daß „alle sündigten“. Es gibt nur einen befriedigenden Weg, diese beiden Begründungen zusammenzuführen, nämlich die Annahme, daß sie identisch sind, daß Adams Sünde zugleich die Sünde aller Nachkommen war, daß der Apostel, als er die Allgemeinheit des Todes mit dem ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον begründete, sagen wollte, daß der Tod deswegen zu allen durchdrang, weil alle gesündigt hatten sc. einmal in Adam. v. 14 drängt so mit Macht zur Annahme eines Mitgeschlossenseins aller in Adams Sünde, eines „peccare in Adam“.

Diese theoretische Ausdrucksweise „in Adam sündigen“ ist der Form nach nicht paulinisch. Darin haben Prat¹, Lagrange² recht und ebenso Cornely, welcher sagt, daß sie aus den Worten des Apo-

weises, weil dieser Beweis schon 1. 18—3. 20 ausreichend erbracht ist.“ Das bleibt der wesentliche Faden auch in den Erklärungen von Sabatier 9 f., Pfleiderer, Paulinismus² 55 f. („In v. 13 f. will Paulus die Behauptung eines durchgängigen ursächlichen Zusammenhangs zwischen Sünde und Tod gegen den Einwand verteidigen, der daraus entnommen werden könnte, daß es vor dem mosaischen Gesetz keine Sünde gab, die als Übertretung eines positiven Gebots angerechnet werden und mit welcher sich ein Bewußtsein todeswürdiger Schuld verbinden konnte“), ferner Clemen 38 f. Dieser Erklärung nähern sich auch im Kern die Erklärungen Holtzmanns (I 55 f.: „Gott hat an ihnen . . . die objektiv vorhandene Sünde, auch wenn sie mangels eines bestimmten Gebotes noch nicht subjektiv Sünde geworden war . . ., dennoch mit dem Tode bestraft“) und Lietzmanns (27: „auch in der vormosaischen Zeit, wo es juristisch keine subjektive Sünde gab, hat die objektiv böse Handlung ihre physische Folge gehabt“).

¹) I 258.

²) P. 106.

stels nur indirekt „per modum fere sensus consequentis“ hervorgehe¹. Noch mehr: es ist auch gar nicht einmal notwendig, das vielbekämpfte ἐν ᾿Αδάμ in der Form des Ausdruckes zu ergänzen. Die Worte des Apostels in der Gestalt, wie sie dastehen, genügen für sich, um den Gedanken auszudrücken, den wir in ihnen finden, und wir fügen jene Ergänzung nur hinzu, wenn wir das, was Paulus hier nach dem ganzen Zusammenhang etwa gemeint haben muß, genauer umschreiben und in einen kurzen Terminus zusammenfassen wollen. Hier ist der Punkt, wo, wie mir scheint, jener Einwand seine Spitze verliert, den wir oben als den ernstesten gegen unsre Auslegung kennen lernten: daß die Ergänzung eines so wesentlichen Begriffes „sehr kühn“ sei. Der Einwand wäre in der Tat ernst, wenn die paulinische Form des Satzes aus sich durchaus unvermögend wäre, ein Kleid für den Gedanken zu sein, den die kollektivistische Erklärung durch jenen Zusatz in ihn legt. Nun liegt es mir allerdings sehr ferne, aus einem spätgriechischen Aorist (ἤμαρτον) ein selbständiges Argument zugunsten irgendwelcher Auslegung von 12 d zu entnehmen², — aber, wenn es sich durch den Zusammenhang der Stelle nahelegt, ist es doch ohne Zweifel erlaubt, in diesem Nebensatz das ἤμαρτον im Sinne der Vorzeitigkeit zu verstehen³. Man muß dann noch die allgemein anerkannte Tatsache dazunehmen, daß Paulus in unsern Versen den Gedanken des von Adam ausgehenden Verderbens nicht als einen neuen vorträgt, lehrt, sondern als bekannt voraussetzt. Für einen Leser aber, dem die Vorstellung, daß alle einst an Adams Sünde teilhatten und daher Träger einer Erbsünde sind, eine vertraute ist, namentlich in einem Zusammenhang, in dem ex professo von der universellen Gemeinsamkeit des in Christus begründeten Heils einerseits, des in Adam begründeten Unheils anderseits die Rede ist⁴, könnte in loserer Genauigkeit auch heute noch ein Schriftsteller die Gedanken von 12 c d mit den Worten aussprechen: „Der Tod ging zu allen hindurch, weil alle gesündigt hatten.“

¹) Ep. ad Rom. 281.

²) Wie etwa H. A. Meyer 202 tat. Der Unterschied zwischen dem Imperfekt und Aorist hat sich aber in der späten Gräzität gegenüber dem klassischen Gebrauch dieser Tempora bedeutend verwischt.

³) Über diesen Gebrauch des Aor. im Klassischen s. Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre I³, Hannover 1898, 154. Vgl. auch Bardenhewer, Römerbrief 81.

⁴) Wie sehr dieser Gedanke unsrer Stelle das Gepräge aufdrückt, hat auch Dav. Somerville, St. Paul's Conception of Christ. Edinburgh 1897, 86 erkannt: 'The human race is here conceived of as a moral unity that possesses a collective life of its own. Humanity is not an aggregate of atoms; it rather resembles a tree whose leaves are distinct, while, at the same time, they partake of the common life and the qualities of the stem with which they are organically connected.'

Auf welche Weise sich Paulus das Beteiligtsein aller an Adams Sünde näher dachte, darüber erfahren wir aus unsrer Stelle und überhaupt aus seinen Briefen nichts. Was er uns allein sagt, das läßt sich etwa auf die Formel bringen, daß die παράβασις Ἀδάμ zugleich ein πάντες ἥμαρτον war. Augustinus verstand ihn, wie wir sahen, seiner Auffassung des in quo folgend, in einem Sinne, den Stevens treffend als 'the realistic conception of human nature, that all men were in Adam, that all wills were in his will, and that therefore all men actually participated in his sin'¹, und Tennant als 'a kind of philosophical realism'² bezeichnet. Wie nach Hebr 7, 10 Levi „noch in der Lende seines Vaters war, da ihm Melchisedech begegnete“, so waren nach dieser Ansicht von Röm 5, 12 alle Menschen in jenem einen Stammvater ut in massa, da er sündigte. Und wie „durch Abraham sozusagen auch Levi bezehntet wurde“ (Hebr 7, 9), weil er in seinen Lenden war, so hatte mit und durch Adam die ganze in ihm zusammengeschlossene Menschheit gesündigt. Stevens und Tennant selbst nehmen an, daß nach der Analogie der „oft wiederholten Identifikation der gläubigen Welt mit Christus in seinen Erlösertaten“³ der Vorstellung des Apostels ein „mystischer Realismus“⁴ zugrunde liege, den Stevens in den Satz faßte: 'All men sinned in and with Adam in the same sense as all believers died and rose with Christ'⁵.

¹) P. 356 f.

²) P. 262.

³) So Stevens 357. Vgl. folgende Stellen: Röm 6, 6. 8: „Unser alter Mensch ist mitgekreuzigt worden“: „Wenn wir mit Christus gestorben sind . . .“; 2 Kor 5, 14: „... nachdem wir uns das festgesetzt haben, daß einer für alle gestorben ist, also alle [mit ihm] gestorben sind“; Kol 2, 20: „Wenn ihr mit Christus den Elementen der Welt abgestorben seid, . . .“; Kol 3, 1: „Wenn ihr mit Christus aufgeweckt seid, . . .“; Kol 3, 3: „Euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen.“

⁴) S. Tennant 262.

⁵) P. 357. Vgl. auch Tennant 262 f.: 'The mystical realism is a style of thought, a rhetorical mode; it is not a philosophy: the realism is only figurative . . . The sins of all mankind are referred by the Apostle to the first sin, the root of all, not in the sense that all mankind had actual participation in that sin; he rather means that all sinned in Adam in the same sense that he speaks of believers as being crucified to the world, and having died to sin, when Christ died upon the Cross.' Im Grunde steht diese mystische Erklärung der Erklärung von der doppelten Kausalität sehr nahe und ist geradezu eine Umkehrung des Sinnes, den sonst die kollektivistische Exegese in der Stelle findet: Nicht Adams Sünde ist die Sünde aller, sondern die (individuellen) Sünden aller sind, mystisch gesprochen, die Sünde Adams. Nach Tennant 264 bezeichnet das ἥμαρτον 'the mystical reference of the sins of mankind back to their root as if already then actually committed'.

Es wäre bei den Beziehungen, die Paulus sicher zum Hebräerbrief und seiner Gedankenwelt hat, möglich, daß er sich die Einheit des Menschengeschlechtes so realistisch-physiologisch vorstellte, wie ihn Augustinus auslegte¹. Immerhin bleibt zu bedenken, daß sich eine solche Anschauung mit keiner Spur in Röm 5, 12 ff. oder sonst in der paulinischen Literatur abgedrückt hat. Ambrosiasters und Augustins Realismus haftet doch allzusehr an dem falsch verstandenen in quo. Ganz unwahrscheinlich ist aber, daß Paulus bei einer bloß mystischen Vorstellung von der Einheit aller mit Adam stehen geblieben wäre. Das Seitenstück der mystischen Einheit des erlösten Geschlechtes in Christus, die allerdings dem Apostel geläufig ist, trifft hier nicht zu. Mit Christus ist der Natur der Sache entsprechend gar keine andre Verbindung denkbar als eine geistige, mystische in der Gnade; wo es sich aber um Adam und das Geschlecht handelt, da liegt es doch so aufdringlich und allein nahe, an den Strom natürlicher Fortpflanzung zu denken, der in physischer Einheit den Stammvater mit allen Nachkommen verbindet, daß auch Paulus ihn zuerst sehen mußte, wenn er an unsrer Stelle die Menschen zu einer Einheit in Adam zusammenschloß². „Die neuere Theologie . . . begnügt sich mit der Tatsache, daß Adam als erster Mensch von Gott zum Stammhaupte gesetzt wurde, wodurch er allein die Verantwortung für seine Nachkommenschaft trug, mit welcher er also eine physische und moralische Einheit bildet.“³ Das wird auch die Grenze dessen bleiben müssen, was der Exeget für diese Frage aus Röm 5, 12 gewinnen mag. Aus dem allein möglichen aktiven (tätigen) Sinn des ἡμαρτον muß man ohne Zweifel folgern, daß sich der Apostel jene physische und moralische Gemeinschaft zwischen Adam und dem Geschlecht jedenfalls als eine so innige und zu der Zeit, da Adam sündigte, gegenwärtige gedacht hat, daß er die Sünde des Stammvaters zugleich ein Sündetun aller (πάντες ἡμαρτον) nennen konnte.

Auch, was Paulus in den folgenden Versen 15—21 noch über den von Adam über das Geschlecht ausgegangenen Erbschaden sagt, führt im Wesen nicht mehr über die beiden, in v. 12 niedergelegten Grundanschauungen hinaus: daß durch Adams Sünde der Tod verursacht wurde und daß sich der Tod für die Einzelnen dadurch vermittelt, daß sie an Adams Sünde mitbeteiligt sind. Der Apostel ana-

¹) Auch nach Clemen, Lehre v. d. S. 53 wäre diese Anschauung Paulus „an sich . . . vielleicht zuzutragen“.

²) Auch nach B. Weiß, Brief a. d. Römer 236 kann sich Paulus die Wirkung der adamitischen Sünde, „da Adam lediglich durch die Zeugung mit dem ganzen Geschlecht im Lebenszusammenhange steht, . . . nur durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht haben.“ Vgl. auch Pfeleiderer, Paulinismus² 60.

³) Bartmann I 302.

lysiert in den Versen 15—17 den Vergleich zwischen Adam und Christus nach seinen Verschiedenheiten und spricht dabei in drei verschiedenen Wendungen vom Erbtod. Er sagt in v. 15, daß „durch das Vergehen des Einen die Vielen (d. i. alle)¹ starben“ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον) in v. 16, daß „das Straf-urteil von Einem aus² zur Verurteilung (sc. aller Nachkommen Adams zum leiblichen Tode)“ führte (τὸ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατὰ-κριμα)³, in v. 17, daß „durch das Vergehen des Einen der Tod

¹) Vgl. auch Lagrange, Ép. aux Rom. 108: «οἱ πολλοὶ sont tous les hommes.» So auch schon Theodor v. Mops. (Migne, P. gr. 66, 797): Τὸ γάρ, 'οἱ πολλοὶ ἀπέθανον', ἀντὶ τοῦ 'πάντες' λέγει, πάντες γὰρ ἀπέθανον, ὥς αὐτὸς ἀνωτέρω φησὶν' Εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν ὁ θάνατος — auch Theodoret (ἅπαν γένος), Joh. Damasc. und die meisten — gegen einige andre z. B. Dietzsch 121, der annimmt, daß „das πολλοὶ auf beiden Seiten darin seinen Grund hat, daß eben durch das Hereindringen der Gnade . . . die Menschheit, die πάντες sich in zwei Klassen spalten, von welchen die eine im adamitischen Verderben beharrt, somit im adamitischen Tode bleibt, die andre aber in ihrem Haupte, Christo, über Sünde und Tod hinausgehoben ist. So treten die Vielen auf seiten Adams den Vielen auf seiten Christi gegenüber.“ Jede Zweiteilung der Menschheit widerspricht aber der Grundanlage der Parallele, die die Wirksamkeit je Eines auf alle zum Gegenstand hat. Vgl. dazu auch Godet, Kommentar I 265. Paulus wählt hier οἱ πολλοὶ statt πάντες um den zahlenmäßigen Gegensatz zu εἰς stärker zu betonen (s. 5. 18 verglichen mit 5, 19; 12, 5; 1 Kor 10, 17). Vgl. auch noch Zahn 275 f.

²) ἐξ ἐνὸς wegen des vorausgehenden δι' ἐνὸς ἀμαρτίαντος sicher maskulinisch zu nehmen (so Maier, Bisping, Cornely, Schaefer, Lagrange, Sickenberger; Meyer, B. Weiß, Lipsius, Sanday-Headlam, Zahn) — nicht wegen des folgenden ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων (Dietzsch), oder wegen v. 18 (Reithmayr) als Neutrum. In diesem letzteren Sinne schon Augustinus (z. B. Expos. quarund. propos. Migne, P. lat. 35, 2068: Ex uno, subauditur delicto, quia sequitur: gratia autem ex multis delictis. Vgl. auch die meisten mittelalterlichen Erklärer (unter dem Einfluß des vorausgehenden peccatum der Vg. S. über diese Leseart Zahn 279, Note 52), aber auch noch neuere z. B. außer Dietzsch und Reithmayr auch Dole, Lietzmann.

³) κρίμα und κατὰκριμα sind in ihrem sonstigen Gebrauch fast synonym. Das Lexikon gibt für κρίμα die Bedeutungen an: „richterliche Entscheidung“, „Urteilsspruch“, „Verurteilung“, „Verdammung“ (vgl. auch Lk 24, 20: κρίμα θανάτου), für κατὰκριμα: „Verdammung“, „Verurteilung“, „Verdammungsurteil“ (vgl. Röm 8, 1). Der Unterschied, den die beiden Wörter hier notwendig haben müssen, läßt sich aus den ihnen entgegengestellten Begriffen in b (τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα) erklären. Hier scheint sicher δικαίωμα das χάρισμα in seiner individuellen Anwendung zu sein: die in Christus gegebene Gnade (χάρισμα) wirkt sich auf Anlaß vieler Vergehen so aus, daß die Einzelnen gerecht gemacht werden (δικαίωμα). Analog in a: Die über Adam verhängte Verurteilung (κρίμα) wirkte sich aus Anlaß Adams (ἐξ ἐνὸς) so aus, daß die Einzelnen verurteilt wurden. Man hat (z. B. Dietzsch 144, Cornely, Ep. ad Rom. 297) gegen diese Erklärung eingewendet, daß in diesem Falle zu κατὰκριμα ein πολλῶν oder τοὺς πολλοὺς treten müßte.

durch diesen Einen herrschte“ (τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός). In diesem letzteren Satz betont der Apostel zweimal die Schuld Adams am Tod der Menschen. Alle Tyrannei dieser finstern Macht verursachte der Eine (διὰ τοῦ ἐνός) und das kam so durch seinen Sündenfall (τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι). In v. 18 greift Paulus die nach v. 12 und nochmals nach v. 14 abgebrochene Parallele wieder auf. Er fügt dabei ein weiteres Wort über den Erbtod zu den bisherigen: „durch ein Vergehen (kam es) für alle Menschen zur Verurteilung“ (δι' ἐνός παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα). Da, wie wir schon in unserer Auslegung von v. 12 zeigten, auf der Adamsseite der Parallele die beiden Punkte Adam — leiblicher Tod die Linie beschreiben, die der Apostel der andern: διὰ τοῦ ἐνός ζωὴ gegenüberstellen will, so darf als sicher gelten, daß er nicht nur die beiden Ausdrücke ἀπέθανον (v. 15) und ὁ θάνατος (v. 17 wie ὁ θάνατος in 12. 14) in ihrem nächstliegenden Sinn des physischen Todes nimmt, sondern auch mit dem

Allein der Übergang der Wirkung von Einem auf alle ist im ganzen Abschnitt so sehr — man möchte sagen — das Modell, in das alle Verse gegossen sind, daß es für Paulus, der auch sonst oft recht gedrungen spricht, nicht notwendig war, ihn zu erwähnen. In dem Ausgangspunkt ἐξ ἐνός liegt vielmehr geradezu das gedankliche Postulat, daß der Endpunkt eine Vielheit oder Gesamtheit sei. Im Ergebnis ähnlich und gut Klee 222: Es sind zu unterscheiden die Verwerfung (κρίμα) als Ursache (actio) und die Verwerfung (κατάκριμα) als Wirkung (terminus actionis), die aktive (so gedachte) Verwerfung von seiten Gottes und die passive von der der Menschen. Vgl. auch Schaefer 185. Sehr gut scheint mir den Gedanken des Apostels auch Zahn 278, Note zu treffen, wenn er (auf 2, 1 hinweisend) sagt, das κρίνεσθαι welches dem Adam widerfuhr, sei eo ipso für das Geschlecht gewesen, und hinzufügt: „Weil es darauf ankam, die Wirkung auf das Adams-geschlecht als eine äußerst unerfreuliche darzustellen, wird erst bei deren Beschreibung der stärkere Ausdruck gewählt.“ — Bisping, Lipsius, Toussaint (165, Note: «κρίμα est l'acte judiciaire d'où est sortie la sentence de condemnation universelle, le κατάκριμα Gen 3, 17—19»), Lagrange u. a. nehmen — m. E. weniger im Sinn des Apostels — den Gegensatz zwischen den beiden Wörtern als den zwischen „Urteils-spruch“ und Verurteilungsspruch“. Cornely und Gutjahr stellen die beiden Ausdrücke einander gegenüber wie „Verdammungsurteil“ und „vollstrecktes Verdammungsurteil“ (condemnatio executioni mandata — Cornely). Gutjahr 183 sagt: „κατάκριμα (= Verdammung des Todes) ist das vollstreckte κρίμα (nach dem Zusammenhang = Verdammungsurteil).“ Vgl. dazu auch A. Deißmann, Neue Bibelstudien, Marburg 1897, 92 f. und Lagrange, Ep. aux Rom. 109, Kühl 184. Diese Erklärung wäre sprachlich wohl möglich. Allein es kommt hier dem Apostel nicht auf den Fortschritt vom Urteil zum Vollzug an, sondern überall auf denjenigen von dem Einen zu allen und es ist besser, auch v. 16 so zu erklären, wie es sich am schönsten in diesen Gedanken hineinfügt.

damit abwechselnd gebrauchten Ausdruck *κατάκριμα* (v. 16. 18) diesen gleichen Sinn verbindet (also: Verurteilung zum körperlichen Tod, Todverhängnis). Diese Bedeutung hat *θανάτος* endlich auch in v. 21, wo Paulus in einer letzten Erbtodaussage „die Tyrannei der Sünde, die von Adam bis Christus die Menschheit dem leiblichen Tod überantwortete“¹, durch die Formel ausdrückt, daß „die Sünde im Tode herrschte“ (*ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*²). Daß der Apostel in allen diesen Sätzen an das Medium der individuellen Sünde gedacht hätte, durch die hindurch die Sünde Adams erst die Ursache des Todes aller geworden wäre, liegt, wie wir schon erwähnten, nicht nur deswegen dem Wortlaut dieser Verse unbedingt fern, weil sie immer den Fall allein und unmittelbar als Ursache des Todes nennen, sondern wird auch (positiv) durch die Gegenüberstellung *ἐξ ἑνὸς — ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* in v. 16 schlechterdings ausgeschlossen. Denn, wenn die persönlichen Sünden an der Veranlassung des adamitischen Fluches teilnehmen würden, dann wäre auch das *κατάκριμα* nicht mehr *ἐξ ἑνὸς*, sondern, wie das *δικαίωμα*: *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*, auf keinen Fall könnte es als ein kennzeichnender Unterschied zwischen der „Verurteilung“ und der „Gerechtmachung“ bezeichnet werden, daß jene „von Einem aus“, d. i. dem Sinne nach: von der einen Sünde des Einen aus, diese dagegen „von vielen Vergehen“ aus veranlaßt wurde³.

Mitten in die Reihe dieser Erbtodaussagen stellt Paulus in v. 19 a nochmals eine Aussage über die Erbsünde. 19 a ist 12 d, passivisch gewendet. Die Tatsache, daß „alle sündigten“ (als Adam sündigte), läßt sich, von dem dadurch geschaffenen sittlichen Zustand der Einzelnen aus angesehen, so darstellen, daß „durch den Ungehorsam des Einen die Vielen als Sünder hingestellt wurden“ (*διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*). Das *οἱ πολλοί* bezeichnet hier wieder wie in v. 15 die Gesamtheit; *παρακοή* stellt die Beziehung zu Gn 2. 3 her. Die Sünde des Paradieses wird also in unserm Vers im Einklang mit dem uralten biblischen Bericht und mit Rücksicht auf das folgende *ὑπακοή* (vgl. hiezu Phil 2, 8) als „Ungehorsam“ gegen das göttliche Verbot gekennzeichnet. Auch die Bedeutung des „*ἁμαρτωλοί*“ kann nicht zweifelhaft sein. Das Wort bezeichnet, wie immer bei Paulus⁴, Sünder d. i. um mit den Begriffen der Schule zu sprechen,

¹) Sickenberger 192.

²) Zu diesem *ἐν τῷ θανάτῳ* (vg. in mortem) schreibt Kabisch, Eschatologie 97 treffend: Die Sünde „hat geherrscht im Tode, wie eine Pest herrscht im Tod, den sie verbreitet; wie der Winter herrscht in der Kälte; wie das Schicksal herrscht in den Schicksalsschlägen, die es sendet“.

³) Gegen B. Weiß, Brief a. d. Römer 250.

⁴) Vgl. Röm 3, 7; 5, 8; Gal 2, 15; 2, 17; 1 Tim 1, 9; 1, 15; Hebr 7, 26; 12, 3.

Menschen, die mit dem ewigen Willen Gottes in einem entscheidenden sittlichen Widerspruch stehen. So sammelt sich in diesem Versglied aller Streit der Exegese nur um das *κατεστάθησαν*. Drückt dieses Wort ein wirkliches Werden aus, eine Eigenschaft, einen Charakter derjenigen, von denen es ausgesagt wird, oder begründet es lediglich ein Als-ob? Will das „*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*“ sagen, daß alle wirklich Sünder wurden, oder bedeutet es, daß sie „in die Stellung von Sündern gekommen sind, was sich daran zeigt, daß sie unter dem von Adam ererbten Strafurteil und unter der von Adam begründeten Herrschaft des Todes stehen“¹? Mit andern Worten: Sind nach Paulus Röm 5, 19 alle Menschen wegen Adams Sünde wahrhaft Schuldige, Sünder — oder stehen sie nur so vor dem Urteil Gottes, als ob sie Sünder wären, etwa in dem Sinne, wie es sich Ritschl denkt: „Der Wertinhalt des Ungehorsams Adams besteht darin, daß seine Nachkommen durch das Urteil und für das Urteil Gottes als Sünder hingestellt werden“².“ Und wenn man *καθίστασθαι* im Sinne von *γίγνεσθαι* nehmen darf, ist dann die Sündhaftigkeit der Vielen die unvermittelte Folge der *παρακοή*, deren sich nach v. 12 alle mit Adam schuldig gemacht haben, oder ist ihre nächste Ursache die individuelle Sünde des Einzelnen?

¹) So Zahn 285. Ähnlich schon v. Hofmann, Brief a. d. Röm. 211: „Wie man zu dem steht und wofür man ihm gilt, welcher den Tod verhängt und in das Leben versetzt, und nicht, was man von sich aus ist, kommt in Betracht.“ Vgl. ebd. 210: „Ein Sünder, ein Gerechter werden ist etwas, von dem man meinen sollte, es könne nur Sache des eigenen Verhaltens sein. Wird es nun dennoch auf ein fremdes Verhalten zurückgeführt, so kann mit *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν* und *δίκαιοι κατασταθήσονται* keine Herrstellung zu einer Beschaffenheit gemeint sein.“

²) III 302. Diese juristische Auffassung des *κατεστάθησαν* vertreten bes. Fritzsche I 344: *Adami contumaciam fecisse, ut peccatores sisterentur multi, nempe quum eorum mors . . . eos peccavisse ostenderet*, ferner Flatt 157, Reiche I 402: „Alle sind durch Adam öffentlich als Sünder dargestellt, ihre Sünde ist an ihnen durch die Strafe, den Tod, sichtbar, notorisch geworden.“ Vgl. ähnlich Krehl 167, Godet, Kommentar I 275: „Paulus will sagen, daß die Nachkommen Adams, ohne als bestimmte Individuen an der Sünde ihres Stammvaters teilgenommen zu haben, doch durch dieselbe von Gott in die Lage von solchen Wesen versetzt worden sind, welche in gewissem Sinne daran teilgenommen haben; die Folge davon war dann, daß sie als Sünder behandelt worden sind, obwohl sie es nicht in gleicher Weise waren, wie Adam selbst.“ Auch nach Kühl 189 ist *κατεστάθησαν* „unbedingt zu unterscheiden von *ἐγενήθησαν*“ und „mit geradezu unnachahmlichem Geschick für das richterliche Verhalten Gottes gewählt, das sich in scheinbarem Widerspruch zu den vorliegenden Tatbeständen bzw. Eigenschaften der Objekte des richterlichen Verfahrens stellt“. Das Feststeilen der protest. Exegese auf die juristische Bedeutung des Verbums geschieht nicht so fast um des *κατεστάθησαν* selbst, als im Interesse der imputativen Rechtfertigungslehre um des *δίκαιοι κατασταθήσονται* in v. 19 b willen.

Sprachlich steht es fest, daß καθιστάναι mit doppeltem Akk. in Fällen gebraucht wird, wo ebensowohl ποιεῖν τινα τι gesagt werden könnte, desgleichen καθίστασθαι in Fällen, wo es einem γίγνεσθαι völlig synonym ist¹. Thukydides sagt (II 84): „Οἱ Ἀθηναῖοι κατέστησαν ἐς ἀλήκην μὲν μηδένα τρέπεσθαι αὐτῶν ὑπὸ τῆς παραχῆς, φεύγειν δ' ἐς Πάτρας . . .“ Euripides, Andr. 634 f.: „κλαίοντά σε καὶ τὴν ἐν οἴκοις σὴν καταστήσει κόρον“ (ganz wie ποιήσει)². Bei Herodot (II, 84) findet sich: „Οἱ μὲν ὀφθαλμῶν ἡτροὶ κατεστάσι, οἱ δὲ κεφαλῆς“³, bei Demosthenes (Olymp. A): „δίκαιος λογιστὴς τῶν παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ὑπεργμένων καταστάς“ (wie γενόμενος)⁴, bei Thukydides (I 97): „... τῆς ἀρχῆς ἀπόδειξιν ἔχει τῆς τῶν Ἀθηναίων ἐν οἷῳ τρόπῳ κατέστη“⁵. Innerhalb des Neuen Testaments selbst wird Jak 4, 4 gesagt, daß „wer der Welt Freund sein will, Gottes Feind wird (ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται)“⁶. Das sind klare Beispiele, welche zeigen, daß die Ausdrücke καθιστάναι und καθίστασθαι keineswegs immer in der ideellen Bedeutung aufgehen, daß „einer so zu stehen kommt“⁷: sie besagen vielmehr eine volle Realität des Werdens, der Beschaffenheit: „καθιστάναι ‘institutuer, constituer, établir’ indique plus qu’une appréciation juridique“⁸. Auch viele protestantische Exegeten, wie Rückert¹⁰, de Wette¹¹, Rothe¹², Tholuck¹³, H. A. W. Meyer¹⁴, Dietzsch¹⁵,

¹) Vgl. Stephanus, Thesaurus Linguae Graecae. Ed. Hase-Dindorf. IV. Paris 1841 (s. v. καθίστημι = efficio, reddo; 792: „Peculiare id habet καθίσταμαι, quod pro Fio, Sum, Existo, dicitur“).

²) Ed. Teubn. ed. Boehme I 187.

³) Ed. Teubn. ed. Nauck I 67.

⁴) Ed. Teubn. ed. Dietsch I 168.

⁵) Ed. Teubn. ed. Blass I 158.

⁶) Ed. Teubn. ed. Boehme I 59. Die Beispiele ließen sich sehr vermehren. S. weitere bei Tholuck⁵ 267; Stephanus a. a. O.

⁷) Vgl. z. καθιστάναι = reddere im NT 2 Petr 1, 8.

⁸) Zahn 284.

⁹) Lagrange, Ép. aux Rom. 112.

¹⁰) I 296.

¹¹) P. 61 f.: Zu Sündern gemacht worden.

¹²) P. 150: Die Bedeutung des καθίστασθαι ist „im Allgemeinen die des Seins als eines Gewordenseins, aber mit der eigentümlichen Bestimmtheit des ‚Gemachtwordenseins‘.“ V. 19 ist daher „zu verstehen auf der einen Seite von einem wirklichen [nach R. subjektiven] Sündergewordensein und auf der andern von einem wirklichen [nach R. wieder subjektiven] Gerechtworden.“

¹³) S. 5. Aufl. 267.

¹⁴) P. 221 f. „... die Einsetzung in den Sünderstand, wodurch sie zu Sündern tatsächlich geworden sind, ... wie es das maßgebende ἐφ' ὃ π. ἤμαρτον v. 12 fordert.“

¹⁵) P. 187 ff. mit ausführlicher Widerlegung der andern Auffassungen.

Lietzmann¹, sind daher für den realen Sinn des κατεστάθησαν (im Gegensatz zu einem bloß juridischen) eingetreten.

V. 19 a besagt also, daß alle „als Sünder hingestellt worden sind“ nicht etwa bloß im Urteil Gottes, von dem sie als Sünder bestraft werden, — obwohl dieser Gedanke natürlich eingeschlossen ist, sondern weil sie es wirklich in ihrer Beschaffenheit sind. Die ausschließliche Einschränkung von 19 a auf eine juridische Wirkung der Adamssünde stützt sich auf eine ausschließliche Einschränkung der Bedeutung des καθίστασθαι, die nach dem Lexikon nicht haltbar ist. Alle sind wirklich — nicht bloß in ihrer Stellung, sondern in ihrer sittlichen Qualität Sünder geworden. Wodurch geschah das? Paulus sagt: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου. Hier greift Röm 5, 12 herein: Weil Adams Sünde zugleich die Sünde aller seiner Nachkommen war, weil alle sündigten, als er sündigte, darum haben durch seinen Ungehorsam alle die Eigenschaft der Sündhaftigkeit an sich. Durch die Sünde des Stammvaters sind alle sündig geworden. Wir haben schon oben gesehen, daß man in den Wortlaut des Verses hineinlesen, die Grundidee und den Zweck der Parallele ernsthaft erschüttern muß, wenn man in diesen Gedanken des Apostels die individuelle Schuld als dazugedachte Zwischenstufe zwischen Adams Ungehorsam und die allgemeine Sündhaftigkeit einträgt, etwa annimmt, daß in diesem Verse „die Verschiedenheiten in den Resultaten der von Adam und Christus ausgehenden Entwicklungen der Menschheit . . . auf die Verschiedenheit der sittlichen Zustände zurückgeführt“ werden², also die ganze Aussage aus dem Gebiet objektiver Wirkungen in das subjektiven Verhaltens rücken will.

So wird die Exegese, welche den Apostel von einem Mitbeteiligtsein aller an Adams Fall, von einer Sünde, die allen kraft ihres Ursprungs im Stammvater anhaftet, kurz von einer Erbsünde versteht, immer eine tiefgegründete und die bestbegründete Exegese von Röm 5, 12 ff. bleiben. Nach den Sätzen, mit denen hier Paulus das von Adam über das Geschlecht ausgehende Verderben beschreibt, muß man annehmen, daß er die Frage, ob dann jeder Mensch mit einer aus dem Vergehen des Stammvaters herrührenden Sünde geboren werde, durchaus mit einem Ja beantwortet hätte. Diese ἁμαρτία ist eine wahre und wirkliche Sünde und ein Zustand wirklichen Getrenntseins von Gott, nicht bloße Konkupiszenz, Sündenhang. Denn ihr Wesen ist solcher Art, daß man von denen, die sie an sich

¹) Lietzmann sagt (p. 28): „καθιστάσαι τινά τι = ‚jemand zu etwas machen‘, nicht ‚ihn juristisch so ansehen, als ob er dazu gehörte‘“ u. dgl. S. so auch noch Ernesti 247, Mehring 616 f., Beck 450.

²) Die sittlichen Zustände vom individuellen Verhalten verstanden — s. Mangold 343.

haben, ein (aktives) ἵναπρὸν aussagen kann: „Alle hatten gesündigt¹.“

Paulus ist in seiner Lehre über den adamitischen Erbflecht nicht die Synagoge, er ist aber auch noch nicht Augustinus und die Kirche. Die Synagoge lehrte, wie wir sahen, nach der Genesis Erbtod und Erbstrafe. Es blieb dabei immer ein Dunkel übrig, nämlich die Frage, wie ein Unschuldiger an der Strafe für die Schuld eines ihm um Jahrhunderte Fernstehenden, und sei es auch der gemeinsame Stammvater, Strafe tragen solle. Hier eine Zwischenrolle der individuellen Sünden einzuschalten, erwies sich schon damals dem jüdischen Denken als eine nach allen Seiten ungenügende Lösung². An dieser Stelle hat Paulus das Mittelglied eingefügt. Von dem Geiste geführt, der ihm offenbarte, verkündete er der Christenheit den im Lichte der universellen Erlösung nun weniger erschreckenden, im Lichte der christlichen Lehre von der gnadenvollen Gotteskindschaft aller erst verständlichen Gedanken einer universellen Versündigung des Geschlechts in Adam. Alle nehmen deshalb an Adams Strafe teil, weil alle an seiner Sünde Anteil haben. Und alle haben Anteil an Adams Sünde, weil alle in irgendeiner Art mit dem Stammvater zu einer so innigen Einheit zusammengeschlossen sind, daß seine Sünde zugleich ein Sündigen aller ist. Paulus steht also gleichweit entfernt von der rein imputativen wie von der rein individualistischen Theorie des Erbtodes. Er lehrt weder einen ganz und gar unvermittelten Erbtod, so daß also dem Individuum die Sünde des Stammvaters nur zur Strafe „angerechnet“, der Einzelne nur „als Sünder behandelt“ würde, — noch denkt er an die — sachlich unzureichende (siehe die unmündigen Kinder), im Grunde den „Erb-“ tod aufhebende — Vermittlung der individuellen Sünden. Nach Paulus hat der Tod wohl einen kausalen Anknüpfungspunkt in der Sünde des Individuums selbst, aber nur in jener allen gemeinsamen Sünde, die nichts anderes als die sich forterbende Sünde Adams und des Geschlechts (Gn 2. 3) ist.

Paulus ist aber auch noch nicht Augustinus und die Kirche. Über die Art, wie man sich die Fortpflanzung der von allen mit Adam begangene Sünde denken kann, und über das Wesen dieser Erbsünde hat die Theologie weiter nachgedacht. Wie es bei andern Dogmen der Fall ist, so ist auch beim Dogma der Erbsünde dasjenige, worauf Tradition und theologisches Denken aufbauen, keimhaft und der Substanz nach in der III. Schrift angelegt.

¹) Hieran entscheidet sich das Problem, in das sich nach Turmel (V 507 Note) der Schwerpunkt der Frage um 12 d verschoben hätte: « Il ne s'agit pas de savoir si le principe „eo quod omnes peccaverunt“ désigne des péchés personnels ou un péché héréditaire, mais s'il désigne un péché héréditaire proprement dit ou une simple disposition à péché. »

²) Vgl. auch Weber 249 ff.

A. Stellenverzeichnis.

Altes Testament.

<i>Gn</i> 1, 20—24 20.	<i>Gn</i> 6, 17 20. 21.	<i>Job</i> 14, 1 ff. 51 f.
— 1, 24 20.	— 7, 15 20. 21.	— 14, 3 185.
— 1, 26 36.	— 7, 22 20. 21 f.	— 14, 4 39. 50 ff.
— 1, 26 f. 22.	— 8, 21 38 ff. 101.	114.
— 2 u 3 passim, bes.	185.	<i>Job</i> 15, 14 49.
1—38.	— 9, 5 f. 250.	— 25, 4 ff. 49.
— 2, 4 28	— 11, 1—9 15.	<i>Ps</i> 36, 5 13.
— 2, 7 20 ff. 32.	— 15, 23 29.	— 50, 4. 5 46.
102.	— 20, 7 29.	— 50, 7 39. 41.
— 2, 7—15 22.	— 21, 8 28.	42 ff. 52.
— 2, 9 13.	— 24, 50 13.	— 50, 8 42.
— 2, 16 f. 22.	— 31, 24 13.	— 50, 19 42.
— 2, 17 passim, bes.	— 43, 9 180.	— 90, 4 27.
22 ff.	— 46, 34 40.	— 113, 4 38.
— 2, 19 21.	<i>Ex</i> 6, 28 28.	— 118, 9 142.
— 2, 19 f. 14.	— 10, 28 28.	<i>Prv</i> 12, 2 13.
— 2, 23 14.	— 12 70.	— 13, 22 13.
— 3, 1—19 5.	— 27, 12 ff. 112.	— 14, 4 13.
— 3, 3 26. 27. 29.	— 34 249.	— 16, 29 13.
— 3, 4 25.	<i>Nm</i> 3, 1 28.	<i>Koh</i> 4, 13 100.
— 3, 6 95.	<i>Dt</i> 1, 39 13. 15.	— 9, 2 13.
— 3, 7 96.	— 4, 25 13.	<i>Weish</i> 1, 12 62.
— 3, 7 ff. 23.	— 22, 22 13.	— 1, 12 ff. 62.
— 3, 8 16.	<i>1 Sm</i> 12, 2 40.	— 1, 13 f. 22. 63. 64.
— 3, 9—13 16.	— 17, 33 40.	— 1, 15 62.
— 3, 13 25. 71.	— 28, 1 29.	— 1, 16 62.
— 3, 14 ff. 16. 37.	— 29, 7 13.	— 2, 20 64.
— 3, 14—19 26.	<i>2 Sm</i> 14, 17 13.	— 2, 23 f. 22. 41.
— 3, 16 ff. 18.	— 18, 27 13.	60 ff.
— 3, 16—19 24. 89.	— 19, 8 40.	— 2, 24. 25 194.
— 3, 17—19 19. 259.	— 19, 32—39 13.	— 3, 1—3 63.
— 3, 19 32. 33 f. 57.	— 19, 36 12. 13. 15.	— 6, 18. 19 62.
63. 78. 88. 228.	<i>3 Kg</i> 2, 36 ff. 29 f.	— 7, 1 63.
— 3, 22 10. 15. 27.	— 2, 37 28. 30.	— 9, 17 61.
— 5, 1 36.	— 3, 9 13.	— 10, 1 64 f. 65.
— 5, 3 36. 185.	— 11, 6 13.	— 11, 13—16 61.
— 6, 1 ff. 68 ff.	— 14, 22 13.	— 12, 12 ff. 61.
— 6, 1—4 71. 89.	— 18, 12 40.	— 12, 23—27 60.
— 6, 5 38 ff.	<i>Neh</i> 9, 37 250.	— 14, 12 55.
— 6, 6 104.	<i>Job</i> 4, 17 ff. 51.	— 14, 22 61.

Weish 15, 18 f. 60.
Sir 1, 27 55.
 — 10, 12 f. 55.
 — 14, 12 55.
 — 14, 17 57.
 — 15, 14 58 f.
 — 15, 16 59.
 — 17, 1 f. 57.
 — 17, 6 58.
 — 21, 11 59.

Sir 21, 27 58.
 — 25, 24 41. 52 ff.
 — 76, 78. 197.
 — 37, 3 58 f.
 — 40, 11 57.
Js. 5, 20 13.
 — 7, 15 13.
 — 11, 16 28.
 — 29, 16 38.
 — 43, 27 47.

Js. 47, 12. 15 40.
 — 57, 3 47.
Jer 3, 24 40.
Ez 16, 44 ff. 47.
 — 36, 26 101.
Os 2, 6 f. 47.
Am 5, 14 f. 13.
Jon 3, 5 132.
Hab 1, 13 13.
 — 2, 18 38.

Neues Testament.

Mk 6, 25 233.
Lk 24, 20 258.
Jo 1, 9 f. 222.
 — 3, 17 222.
 — 3, 19 222.
 — 6, 14 222.
 — 8, 51 112.
 — 9, 39 222.
 — 10, 36 222.
 — 11, 27 222.
 — 12, 46 222.
 — 14, 4 41.
Apg 27, 33 248.
Röm 1 60. 199.
 — 1, 8 222.
 — 1, 17 217.
 — 1, 18 ff. 61.
 — 1, 18—3, 20 214.
 — 239. 254.
 — 1, 18—3, 21 217.
 — 1, 32 227.
 — 2, 1 259.
 — 2, 12 180. 194.
 — 195. 249.
 — 3, 6 222.
 — 3, 7 260.
 — 3, 12 248.
 — 3, 19 222.
 — 3, 23 111. 180.
 — 190. 195. 201.
 — 207. 239. 246.
 — 3, 28 217.
 — 4, 25 217.
 — 5, 1—11 214. 215.
 — 216. 217.
 — 5, 5—10 228.
 — 5, 8 260.
 — 5, 9 114.
 — 5, 10 238.

Röm 5, 11 b. 217.
 — 5, 12 passim.
 — 5, 12—21 passim.
 — 6, 6 221, 226. 238.
 — 256.
 — 6, 8 256.
 — 6, 9 227.
 — 6, 13 226.
 — 6, 17—20 221.
 — 6, 22 221.
 — 6, 23 222.
 — 7 223.
 — 7, 5 227.
 — 7, 7 ff. 227.
 — 7, 8 221.
 — 7, 10 227.
 — 7, 14—23 225.
 — 7, 23 222. 226.
 — 7, 25 222.
 — 8, 1 258.
 — 8, 2 222.
 — 8, 3 130. 225 f.
 — 237.
 — 8, 11 226.
 — 8, 20 82. 222.
 — 226.
 — 8, 23 226.
 — 8, 39 216.
 — 9 60.
 — 9, 11 240.
 — 9, 21—23 61.
 — 11, 12 222.
 — 11, 26 231.
 — 12, 5 258.
1 Kor 4, 9 222.
 — 6, 13 226.
 — 6, 19 f. 226.
 — 10, 17 258.
 — 14, 25 231.

1 Kor 15, 11 219.
 — 15, 22 110. 234.
 — 243.
 — 15, 26 227.
 — 15, 45 220.
 — 15, 45—50 225.
 — 15, 46 224.
 — 15, 54 f. 227.
2 Kor 2, 16 227.
 — 3 249 f.
 — 5, 4 130. 180. 236.
 — 237.
 — 5, 5—7 61.
 — 5, 14 256.
 — 5, 19 222.
 — 5, 21 225. 238.
 — 7, 10 227.
Gal 2, 15 260.
 — 2, 17 260.
Eph 1, 10 233.
Phil 2, 8 260.
 — 3, 12 130. 236.
 — 237.
 — 3, 14 180.
 — 4, 10 172. 237.
Kol 2, 20 256.
 — 3, 1 256.
 — 3, 3 256.
1 Tim 1, 9 260.
 — 1, 15 222. 260.
 — 1, 19 260.
 — 2, 14 220.
 — 3, 14 133.
Tit 2, 3 232.
Hebr 3, 13 248.
 — 4, 15 225.
 — 7, 9 256.
 — 7, 9 f. 113.

Hebr 7, 10 234. 256.
 — 7, 26 225. 260.
 — 9, 9 162. 163.
 — 9, 17 162. 163.

Hebr 10, 5 222.
 — 12, 3 260.
Jak 4, 4 262.
2 Petr 1, 8 262.

2 Petr 3, 7 27.
Apk 2, 11 62.
 — 21, 8 62.

B. Personenverzeichnis.

(Verzeichnis der im historischen Teil (p. 105—214) angeführten Autoren).

Abälard 149.
 Aberle 165.
 Adams 176.
 Akazius v. Caesarea 116.
 Ambrosiaster 132.
 Ambrosius 131.
 Augustinus 139.
 Ayles 197.
 Bachelet 174.
 Bardenhewer 175.
 Bartmann 176.
 Baumgarten-Crusius 200.
 Baumgarten Jak. Sigm. 181.
 Baur 200.
 Beck 212.
 Beelen 172.
 Bellarmin 162.
 Benecke 183.
 Bengel 179.
 Benz 175.
 Bernardinus a Piconio 164.
 Berruyer 169.
 Beyschlag 206.
 Boehne 204.
 Böhmer 191.
 Bruno Carthus. 149.
 Bruston 184.
 Bugenhagen 178.
 Bullinger 178.
 Calmet 163.
 Calvin 178.
 Catharinus 161.
 Chrysostomus 118.
 Clemen 196.

Cornelius a Lapide 164.
 Cornely 173.
 Cramer 180.
 Cyprian 131.
 Cyrill v. Alex. 114.
 Dähne 187.
 Dietzsch 211.
 Diodor v. Tarsus 116.
 Dionysius Rickell 155.
 Dole 201.
 Ernesti 201.
 Estius 164.
 Euthymius Zigabene 128.
 Ewald 189. 211.
 Ewhank 208.
 Feine 203.
 Flatt 208.
 Fricke 190.
 Fritzsche 186.
 Gennadius 122.
 Glückler 210.
 Godet 202. 206.
 Guilelmus Abbas 150.
 Gutjahr 175.
 Haimo 147.
 Haldane 205.
 Hardouin 169.
 Harent 175.
 Hatto 148.
 Headlam 195.
 Heilmann 180.
 Hemming 179.
 Hengel 189.
 Hervaeus 151.

Hofmann 211.
 Holsten 208.
 Holtzmann H. J. 204.
 Irabanus Maurus 147.
 Hugo v. St. Cher 153.
 Hugo v. St. Viktor 151.
 Hunnius 179.
 Hurter 176.
 Irenaeus 107.
 Janssen 176.
 Johannes Damascenus 123.
 Jülischer 199.
 Juncker 197.
 Justinianus Bened. 162.
 Kabisch 184.
 Kajetan (Kard.) 167.
 Katschthaler 176.
 Klee 164.
 Kling 187.
 Knopf 200.
 Köllner 202.
 Krehl 188.
 Krieg 179.
 Kühl 199.
 Lagrange 174.
 Lattey 176.
 Lefèvre 157.
 Lietzmann 203.
 Limborch 180.
 Lipsius 194.
 Lorenz 183.
 Ludovicus de Dieu 179.
 Luthardt 194.
 Luther 177.

Maier Adalb. 170.
 Mangold 190.
 Mariana 162.
 Marsilius Ficinus 157.
 Mehring 189.
 Melanchthon 178.
 Menochius 162.
 Meßner 189.
 Meyer G. W. 182.
 Meyer H. A. W. 205.
 Minges 176.
 Mosheim 180.
 Müller Jul. 187.

Natalis 162.
 Neander 187.
 Nikolaus v. Lyra 155.
 Nösger 194.

Olshausen 204.
 Ökolampadius 178.
 Ökumenius 125.
 Origenes 110.
 Ortloph 206.
 Otto 212.

Palmieri 173.
 Patrizi 171.
 Paulus 182.
 Pelagius 137.
 Pellicanus 178.
 Pererius 163.
 Pesch 176.
 Petrus Lombardus 151.
 Pfeleiderer 193. 206.

Philippi 205.
 Photius 124.
 Pole 176.
 Prat 173.
 Primasius 146.
 Priscillian 130.

Reiche 186.
 Reithmayr 170.
 Remigius 147.
 Reuß 183.
 Richter 197.
 Ritschl 211.
 Rothe 200.
 Rückert 202.

Sa 163.
 Sabatier 183.
 Sadolet 161.
 Salmeron 161.
 Sanday 195.
 Schaefer 166.
 Scheeben 176.
 Schlatter 198.
 Schlichting 179.
 Schlünkes 172.
 Schmid 210.
 Schmid Chr. Fr. 200.
 Schmidt 185.
 Schulte 165.
 Sedulius 146.
 Sickenberger 175.
 Simar 176.
 Simon Richard 168.
 Specht 176.
 Stengel 170.

Stuart 188.
 Süskind 182.
 Tennant 207.
 Tertullian 131.
 Thackeray 203.
 Theodor v. Mopsuestia
 117.
 Theodoret v. Cyrus 121.
 Theophylakt 126.
 Tholuck 185.
 Thomas v. Aquin 153.
 Tirinus 162.
 Toletus 161.
 Toussaint 174.

Umbreit 210.

Vermilius 179.
 Viguerius 161.
 Volkmar 212.
 Völter 194.

Walafried Strabo 147.
 Walter v. St. Viktor 151.
 Weinell 199.
 Weiß B. 191.
 Weiß Joh. 204.
 Weizsäcker 196.
 Wendt 209.
 Wette 186.
 Wettstein 180.
 Wild 161.
 Wolf 179.

Zahn 212.

JOHANN HEINRICH VOGELS

Handbuch der neutestamentlichen Textkritik

XII u. 256 S. Mk. 5.10, gbd. Mk. 6.50

Theologische Revue: „Vogels ist wie kein anderer durch seine ausgezeichneten textkritischen Arbeiten dafür vorbereitet, ein Handbuch der neutest. Textkritik zu schaffen. So kann man das in der Sammlung von Lehrbüchern erschienene Werk nur mit aufrichtiger Freude begrüßen.“

Revue des sciences philosophiques et théologiques: „M. V. ne donne donc pas seulement un Manuel dans les formes classiques. Il trace des voies nouvelles. Son ouvrage est indispensable.“

* * *

Einleitung in das Neue Testament

VIII und 258 S. Mk. 5.10, gbd. Mk. 6.50

Zeitschrift für katholische Theologie: „In der Tat findet der Bibelforscher in diesem kurzgefaßten Werke eine Fülle von feinen Beobachtungen niedergelegt, die ihm reiche Anregung bieten und eine wiederholte Lektüre des Buches empfehlen.“

Bibliotheca sacra: „V. is one of the rare Germans, who is at once in the fulle sense a Biblical scholar and on the whole systematically conservative.“

* * *

Evangelium Palatinum

Studien zur ältesten Geschichte der lateinischen Evangelien-Übersetzung

VIII u. 148 S. Mk. 6.80

Theologie und Glaube: „Der besonders durch seine Forschungen über die Probleme der altlateinischen neutestamentlichen Bibelübersetzung bekannte Verfasser bietet hier eine eingehende Untersuchung des altlateinischen Evangelien-Kodex e (Palatinus), in der neben den sonstigen Problemen der Frühzeit altlateinische Evangelien besonders die Frage nach den Beziehungen zwischen der altlateinischen und der altsyrischen Version, nach dem Einfluß Marcions und Tatians auf die Textüberlieferung hervortreten.“

The Journal of Theological Studies: „This study will command the attention its author's name deserves. It is full of matter meriting consideration from all students of the Latin Bible. Investigations like those of Vogels are bound to dispel some of the darkness that envelops the early history of the Latin and Syriac Gospels.“

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Weitere Werke über den Apostel Paulus

KARL PIEPER

Paulus

Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit

IV und 268 S. Leinen Mk. 12.—, broschiert Mk. 10.20

Professor Dr. Heinrich Joseph Vogels in „*Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*“ 1927, Heft 2: „Nach einer kurzen Einführung in die Welt der inneren Schwierigkeiten, die dem jungen Christentum bei der Verwirklichung seiner Weltbestimmung seitens der jüdisch gebundenen Muttergemeinde erstanden behandelt Pieper die Berufung des Heidenapostels, seine natürliche Mitgift zur Ausübung dieses Amtes, den äußeren Ablauf seines Lebens. Er untersucht dann die charakteristischen Prinzipien seiner Wirksamkeit, das Missionsziel, die Missionsmittel, das Leben innerhalb der Gemeinden und endlich die theologische Grundlage der paulinischen Mission. Offensichtlich ist das Bild mit dem Herzen gezeichnet und ein gut Teil der Wirkung, die es beim Leser zurückläßt, wird darauf beruhen. Ich begrüße dieses Buch mit um so größerer Freude, je ärmere wir an wertvoller Paulusliteratur sind ... Es sei unumwunden anerkannt, daß wir katholischerseits kein annähernd gleichwertiges Paulusbuch besitzen.“

Revue des sciences philosophiques et théologiques: „Les titres de la seconde partie: Les principes caractéristiques de l'activité de Paul, son but, ses moyens, la fondation des communautés, les fondements théologiques de la mission paulinienne, couvrent des pages excellents, substantielles, judicieuses, précises, qui méritent d'être lues par les historiens de la pensée religieuse de saint Paul aussi bien que par les missionnaires.“

PAUL TISCHLEDER

Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus

XVI und 236 S. Mk. 9.45

Deutsche Literaturzeitung: „Die zur Zeit ausführlichste Darstellung des Problems.“

Ephemerides Theologicae Lovanienses: L'auteur clôt son étude par la conclusion importante: en dépit d'une certaine dureté de langage, qui s'explique par les mœurs de son temps, S. Paul nous apparaît comme le fidèle interprète de l'immuable sentiment chrétien touchant la femme. Cette seule conclusion bien établie devrait engager les hommes sociaux à étudier ce volume, dans lequel ils trouveront exposées les doctrines sûres et solides sur lesquelles ils pourront fonder l'édifice du mouvement féminin catholique.“

PAUL DAUSCH

Jesus und Paulus

3. Auflage Mk. 0.80

Die Schrift beleuchtet in geschichtlichem Überblick die Tendenz der modernen Kritik, die Harmonie zwischen Jesusreligion und paulinischer Theologie zu zerstören, und weist an der Hand paulinischer und synoptischer Texte nach, daß zwischen der Lehrauffassung Jesu und Pauli nicht die geringste Gegensätzlichkeit besteht.

F. MAIER

Die Briefe Pauli

Ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit

3. Auflage. Mk. 1.60

Stimmen der Zeit: „Die Schrift ist eine gute Einleitung und Vorschule zur Würdigung und zum Verständnis der Briefe.“

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

227.1 S

Freundorfer, J.

F896

Erbsünde und erbtcd beim

227.1 S

O

7896

